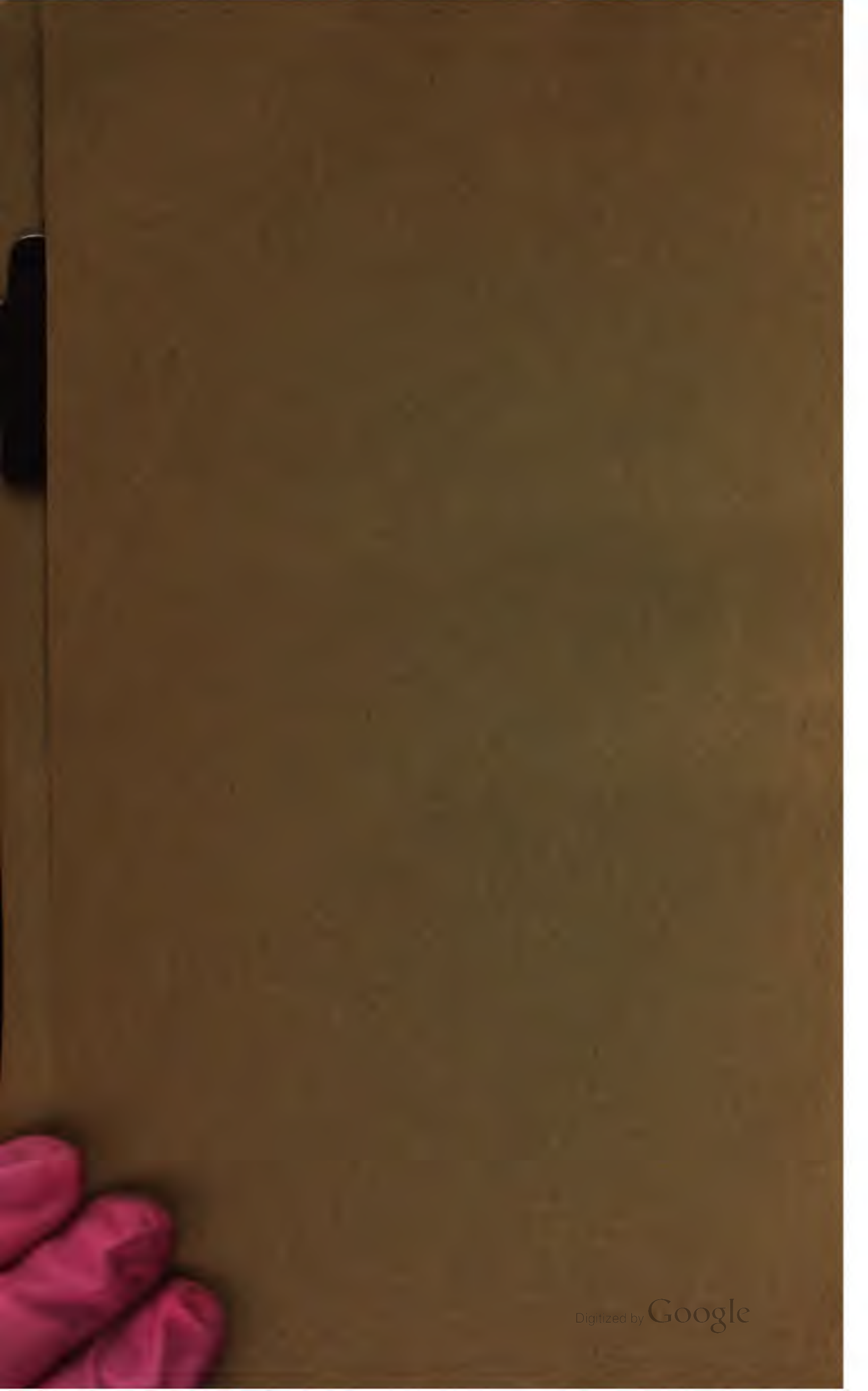
ZM

WETZER

ZM

WETZER



DICTIONNAIRE ENCYCLOPÉDIQUE

DE LA

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

TOME XXIII.

CET OUVRAGE SE TROUVE AUSSI

A BESANÇON,	chez Turbergue, libraire.
LYON,	— Girard et Josserand, libraires.
—	— Briday, libraire.
MONTPELLIER,	— Séguin, libraire.
—	— Veuve Malavialle, libraire.
ANGERS,	— Lainé frères, libraires.
—	— Barassé, libraire.
NANTES,	— Mazeau frères, libraires.
—	— Poirier-Legros, libraire.
METZ,	— Mme Constant Loiez, libraire.
LILLE,	— Quaré, libraire.
DIJON,	— Hémery, libraire.
ROUEN,	— Fleury, libraire.
ARRAS,	— Brunet, libraire.
NANCY,	— Vagner, imprimeur-libraire.
TOULOUSE,	— Ferrère, libraire.
LE MANS,	— Leguicheux-Gallienne, libraire.
CASTRES,	— Granier, libraire.
REIMS,	— Bonnefoy, libraire.
LIMOGES,	— Dilhan-Vivès, libraire.
CLERMONT,	— Dilhan-Vivès, libraire.
TOURS,	— Cattier, libraire.
CHAMBÉRY,	— Perrin, libraire.
ANNECY,	— Burdet, imprimeur-libraire.
ROME,	— Merle, libraire.
MILAN,	— Dumolard, libraire.
—	— Bonjardi-Pogliani, libraire.
TURIN,	— Marietti (Hyacinthe), libraire.
MADRID,	— Bailly-Baillière, libraire.
—	— J.-L. Poupart, libraire.
LONDRES,	— Burns et Lambert, libraires, Portman-street, Portman-square.
GENÈVE,	— Marc-Mehling, libraire.
BRUXELLES,	— H. Goemaere, libraire.
GÊNES,	— Fassi-Como, libraire.
LISBONNE,	— Melchiades et Ce.

Paris. — Typographie de Firmin Didot, imprimeurs de l'Institut, rue Jacob, 56.

DICTIONNAIRE ENCYCLOPÉDIQUE

DE LA

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

RÉDIGÉ

PAR LES PLUS SAVANTS PROFESSEURS ET DOCTEURS EN THÉOLOGIE
DE L'ALLEMAGNE CATHOLIQUE MODERNE

COMPRENANT

1° LA SCIENCE DE LA LETTRE, savoir : la philologie biblique de l'Ancien et du Nouveau Testament, la géographie sacrée, la critique, l'herméneutique;

2° LA SCIENCE DES PRINCIPES, savoir : l'apologétique, la dogmatique, la morale, la pastorale, les catéchèses, l'homilétique, la pédagogique, la liturgique, l'art chrétien, le droit ecclésiastique;

3° LA SCIENCE DES FAITS, savoir : l'histoire de l'Église, l'archéologie chrétienne, l'histoire des dogmes, des schismes, des hérésies, la patrologie, l'histoire de la littérature théologique, la biographie des principaux personnages;

4° LA SCIENCE DES SYMBOLES ou l'exposition comparée des doctrines schismatiques et hérétiques et de leurs rapports avec les dogmes de l'Église catholique, la philosophie de la religion, l'histoire des religions non chrétiennes et de leur culte,

PUBLIÉ PAR LES SOINS

DU Dr WETZER
Professeur de philologie orientale à l'université de Fribourg en Brisgau,

ET DU Dr WELTE
Professeur de théologie à la faculté de Tubingue;

Approuvé par Sa Grandeur Monseigneur l'Archevêque de Fribourg

TRADUIT DE L'ALLEMAND

PAR L'ABBÉ I. GOSCHLER

TOME XXIII

DEUXIÈME TIRAGE

SYDNEY — TOUT

PARIS
GAUME FRÈRES ET J. DUPREY, ÉDITEURS
4, RUE CASSETTE
1865

DICTIONNAIRE ENCYCLOPÉDIQUE

DE LA

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

S

SYDNEY. Cet archevêché de l'Australie fut érigé en 1842. Son premier titulaire fut Mgr Polding, qui parvint en peu de temps à bâtir une cathédrale, dédiée à Notre-Dame. Elle devint, après les anciennes églises des îles Philippines, le plus beau temple catholique de la Nouvelle-Hollande. Cependant au bout de quelques années elle était déjà trop petite. Au mois d'août 1851 les Catholiques de Sydney tinrent, sous la présidence de l'archevêque Polding, un meeting pour se concerter sur les moyens d'agrandir la cathédrale. Cette réunion produisit une première contribution notable (1).

Le nombre des Catholiques, dans la Nouvelle-Galles du Sud, s'élève à 56,899 fidèles et 40 ecclésiastiques, outre un archevêque, un coadjuteur, un vicaire général, un archidiacre, le doyen de Sydney, 3 doyens ruraux, 32 prêtres missionnaires, dont le ressort s'étend à 800 milles en longueur et 400 milles en largeur. En même temps que l'archevêché de Sydney avait été érigé on créa deux évêchés :

1° *Hobart-Town*, qui embrasse l'île de Van Diémen et dont le premier évêque a été Mgr *Willson;*

2° *Adélaïde*, qui comprend l'Australie méridionale (Port-Philippe) et l'île des Kangourous. Le premier évêque d'Adélaïde fut Mgr *Humphry;* son nom est encore cité dans le compte rendu de la Société des Missions de 1847. Dans celui de 1848 l'évêque d'Adélaïde se nommait *Murphy*. On trouve dans une lettre de ce prélat, de 1851, des détails d'après lesquels, à cette époque, on avait érigé ou l'on était en train de construire des églises à *Clare, Willoemga, Mount Barker, Gawler-Town, Kapounda* et *Little Para,* et des prêtres étaient établis dans ces divers districts (1). Une circonstance heureuse valut à l'évêché d'Adélaïde, peu de temps après sa fondation, une dotation de 500 journaux des meilleures terres du pays, plus 2,000 livres sterling destinés au nouvel archevêque par un anglican devenu Catholique, qui donna en outre quatre journaux de terrain sur une place très-élevée d'Adélaïde pour y bâtir une église.

(1) *The Tablet*, 17 janvier 1852.

(1) *The Tablet*, 15 novembre 1851.



En 1845 un nouvel évêché fut créé à *Perth,* situé au sud-ouest de l'Australie, près du fleuve des Cygnes. Le missionnaire *Brady*, qui avait particulièrement contribué à la conversion des habitants indigènes, vint en 1844 à Rome et y fut sacré premier évêque de Perth, siége principalement institué pour les indigènes.

Mgr Brady est le premier Européen qui ait rédigé un dictionnaire de la langue des indigènes de la Nouvelle-Hollande, qui fut imprimé, en 1845, par les soins de la Propagande de Rome. En 1845, le 15 septembre, Mgr Brady repartit pour Perth avec 4 Passionistes italiens, 3 Bénédictins espagnols, 5 prêtres français, 3 irlandais, 9 étudiants et 6 religieuses. Il avait reçu en même temps à Rome la mission de fonder deux nouveaux vicariats apostoliques, celui de *la Sonde* et celui de *Port-Essington* ou de *Port-Victoria*, dans le nord-ouest et le nord de l'Australie.

La juridiction du nouvel évêque s'étendait ainsi sur 2,000,000 d'indigènes et 8,000 colons, dispersés sur un espace de 600 lieues longeant les côtes. La ville de Perth comptait environ 3,000 habitants, dont un petit nombre de Catholiques, qui jusqu'alors étaient demeurés sans secours spirituels. Le nouvel évêque aborda à Perth, avec les trente personnes de sa suite, le 8 janvier 1846. Parmi les coopérateurs de l'évêque se trouvaient le Bénédictin *dom Serra,* qui est cité dans le *Catholic Directory* de 1852 comme coadjuteur de Mgr Brady, et *dom Salvado.* Ces deux missionnaires pénétrèrent bientôt dans les forêts vierges de l'Australie pour y fonder un couvent de leur ordre; ils étaient accompagnés d'un novice français et d'un catéchiste irlandais. Le Français succomba à la fatigue. L'Irlandais, tout jeune encore, retourna dans sa patrie. Ce jeune Français était, sans aucun doute, le Bénédictin de Solesme *dom Léandre*, dont les Annales de la Propagation de la foi, de 1846 (1), contiennent une lettre intéressante, adressée à son supérieur, dom Guéranger, abbé de Solesme. Dom Serra et dom Salvado subirent de telles privations qu'ils furent réduits à l'état de squelettes; leurs vêtements n'étaient plus que des lambeaux cousus ensemble. « Nous étions destitués de toute assistance, écrit dom Salvado (qui avait été un des plus célèbres organistes d'Italie), et des objets les plus indispensables à l'existence. Dans cette extrémité nous décidâmes que je me rendrais à Perth, situé à cent vingt milles, pour implorer du secours. M'arrêtant aux portes des églises, je demandais l'aumône; je parvins ainsi, et par quelques autres démarches, à réunir une petite somme qui me permit de me procurer les habits les plus indispensables et quelque subsistance, et, chargé de ces provisions, je me hâtai de revenir à notre cabane (2). »

Plus tard dom Salvado fut nommé évêque de *Port-Victoria;* il est cité comme tel dans le compte-rendu de la Propagation de la foi de 1850. Ainsi le vicariat apostolique de Port-Victoria fut séparé de Perth et érigé en diocèse. Malheureusement il s'éleva entre les deux prélats de graves difficultés, à la suite desquelles dom Salvado vint en Europe, où il demeura quelque temps. Les différends furent résolus à Rome, à la satisfaction de dom Salvado. Il parvint aussi à emmener avec lui un certain nombre de collaborateurs qu'il avait principalement recrutés en Espagne. Il avait décidé trente-cinq jeunes hommes, la plupart ouvriers, à partager avec lui l'œuvre de la civilisation de l'Australie.

Le 18 novembre 1852 tous ces jeunes gens reçurent l'habit de Saint-Be-

(1) 6e cahier.
(2) *Annales de* 1850, cah. 4, p. 53.

noît, des mains du P. Miguel Muntadar, moine de Mont-Sarrat, dans l'église de Notre-Dame de la Mer, de Barcelone; l'abbé les bénit, ainsi que la bannière de la sainte Vierge, dont l'archiconfrérie de cette ville avait fait présent à la mission. Après la messe, dans laquelle les novices avaient tous communié, ils se rendirent en procession au port, d'où un bâtiment à vapeur les transporta à Cadix. Là ils attendirent leur évêque et quelques prêtres, qui formaient un total de quarante missionnaires. Ils partirent tous de Cadix pour la Nouvelle-Hollande au mois de décembre.

Le diocèse de Port-Victoria est situé au nord de la Nouvelle-Hollande, non loin des îles Philippines, où autrefois les Espagnols avaient rendu tant de services à l'Église. Le nouveau siége de Port-Victoria a été également fondé par eux, et il n'est pas douteux que les Espagnols, rivalisant de zèle avec les Français et les Anglais, se montreront dans la Nouvelle-Hollande missionnaires actifs et habiles, comme par le passé. Il est certain que Port-Victoria était déjà, en 1852, mieux fourni de prêtres qu'aucun des diocèses de la Nouvelle-Hollande, et qu'on peut s'attendre à y voir fleurir la religion.

Du reste le diocèse de Perth ne demeura pas en arrière (1). En 1849 un certain nombre de Bénédictins espagnols s'étaient embarqués pour ce diocèse, fondé en 1845. La petite société de missionnaires se fixa soit à Perth, soit à *Subiaco*, à 4 milles de Perth, en même temps qu'elle fonda plus loin une nouvelle résidence, *noncia*. Les grands jours de fête les missionnaires se réunissent pour célébrer l'office. Leur supérieur est le coadjuteur de Perth, Mgr Serra, qui a transformé son ancienne hutte en une demeure convenablement disposée, dont toutefois au dehors il a conservé l'aspect primitif. L'église, bâtie cinq ans auparavant, ne peut plus suffire au nombre croissant des fidèles. En 1851 le couvent de Subiaco était à peu près achevé. C'étaient des murs en bois et en terre, et une toiture en troncs d'arbre. La chapelle était en planches; autour du couvent s'étendait une forêt vierge, que les moines défrichèrent, comme avaient fait leurs pères au treizième siècle. Ils éprouvent, écrit un des moines, une immense consolation de vivre comme les premiers disciples de S. Benoît. Le culte se pratique à Perth avec toute la solennité possible; mais les persécutions qu'ont eu à subir les courageux moines ne leur ont pas permis encore d'agir sur les populations indigènes comme ils l'auraient voulu. Les sauvages ont jusqu'à présent montré peu de dispositions religieuses, quoiqu'en somme ils soient doux de caractère. Leurs enfants paraissent plus impressionnables. Ce couvent de Bénédictins n'est pas le seul établissement de ce genre dans la Nouvelle-Hollande. L'archevêque Polding avait fondé auparavant un couvent, où se trouvaient quelques novices indigènes, et un monastère de religieuses. A Perth même il y a une maison de Sœurs de Charité, venues d'Irlande; elles se consacrent à l'éducation des jeunes filles du pays. Le district de Perth comptait, d'après une statistique officielle, en 1848, 337 Catholiques sur 4,622 habitants. En 1851 le nombre des émigrés irlandais avait tellement augmenté qu'on fut obligé d'ériger de nouvelles chapelles dans diverses localités. Les prêtres irlandais étaient chargés du ministère des émigrés, tandis que les prêtres espagnols se consacraient à celui des indigènes. Les autorités civiles étaient justes et tolérantes.

Malheureusement les différends qui

(1) *Ami de la Religion* des 22 janvier, 17 août, 16 décembre 1851 et 5 février 1852.

s'étaient élevés entre l'évêque de Perth, Mgr Brady, et son métropolitain de Sydney, Mgr Polding, avant le départ du premier pour l'Europe, se renouvelèrent, entravèrent le développement de la mission, et se terminèrent par un acte de rigueur auquel l'évêque de Perth se soumit et qui rétablit la paix troublée dans la province. Voici comment *le Tablet* raconte la conclusion de cette fâcheuse affaire : « Le dimanche 4 juillet 1852 comparut devant le vénérable Jean-Bède Polding, archevêque de Sydney, de l'ordre des Bénédictins, métropolitain de la province ecclésiastique de la Nouvelle-Hollande et de la terre de Van Diémen, le révérendissime Jean Brady, évêque de Perth, que, par un *motu proprio* du 3 octobre 1851, S. S. le Pape Pie IX avait suspendu de ses fonctions. L'archevêque, revêtu de ses habits pontificaux et se préparant à célébrer le saint Sacrifice, monta sur son trône, s'y assit, et alors l'évêque de Perth parut dans le sanctuaire, et, après avoir fait une génuflexion devant le saint Sacrement, s'avança vers l'archevêque et lut tout haut une déclaration par laquelle :

1° Il se soumettait complétement et sans réserve au jugement de S. S. Pie IX, qui l'avait suspendu de ses fonctions.

2° Il promettait de supporter cette peine jusqu'au moment où elle serait levée canoniquement par le souverain Pontife qui l'avait prononcée.

3° Il déclarait qu'il se soumettait aux avis et aux ordres du métropolitain de la Nouvelle-Hollande, relatifs au temps, au mode de sa suspension et aux démarches faites auprès du Saint-Siége pour en obtenir l'absolution.

4° Il remettait entre les mains de l'archevêque tous les droits, titres de propriétés, domaines, biens ou avoir qu'il détenait, tant en son nom qu'au nom d'autrui, avec les droits, documents et pièces qui en contenaient la description, le tout sans retour ni réserve, et s'appliquant à tout ce qu'il pouvait posséder en Australie.

5° Il exprimait son regret et sa douleur au sujet des troubles, des divisions et du scandale dont il avait pu être la cause depuis son retour dans la colonie.

6° En définitive il s'en remettait avec une entière obéissance entre les mains de l'archevêque, représentant le chef suprême de l'Église sur la terre, Sa Sainteté Pie IX, qu'il priait Dieu de tenir en sa sainte garde.

Après cette déclaration l'archevêque adressa quelques paroles paternelles à l'évêque, et l'assura qu'il avait éprouvé la plus grande des consolations en recevant cet acte de soumission, qu'il s'empresserait de transmettre à S. S. Pie IX.

Alors l'évêque, tenant en main la déclaration qu'il venait de lire, monta à l'autel, signa l'acte, le plaça devant le crucifix, où il resta durant la sainte messe, célébrée par l'archevêque, et à laquelle l'évêque assista (1). » On peut conclure de ce document que le coadjuteur de Perth, Mgr Serra, en devint probablement l'évêque titulaire.

Un cinquième diocèse fut créé sur le continent de la Nouvelle-Hollande, à *Melbourne*. Il comprend le pays de Port-Philippe, district du diocèse d'Adélaïde situé entre Sydney et Adélaïde. C'est Mgr Goold qui en fut le premier évêque. Nous lisons dans *le Tablet* du 26 juin 1852 que ce diocèse comptait alors quatorze prêtres, et que deux autres se préparaient à cette mission à Maynooth; mais, grâce aux efforts de Mgr Goold, qui séjourna de temps à autre en France pour y recruter des coopérateurs, la situation de Melbourne s'améliora sensiblement.

Des milliers d'Allemands, la plupart

(1) *The Tablet*, 15 janvier 1853.

protestants, ont, dans les temps modernes, émigré en Australie. Le nombre des Catholiques s'y élève environ à 100,000.

Cf. *les Allemands en Australie*, par le Dr Heising, Berlin, 1852; Michélis, *les Populations de la mer du Sud;* cet ouvrage ne va que jusqu'en 1847.

GAMS.

SYÈNE, סְוֵנֵה, Συήνη, ville de la Thébaïde méridionale, aux confins de l'Éthiopie (1), près des petites cataractes du Nil, dans une presqu'île, sur la rive droite du fleuve. Comme elle était située directement sous le tropique du Cancer, les anciens citaient parmi ses particularités que, le jour du solstice *d'été, l'ombre y est presque nulle*, et *qu'on y trouvait un puits dans le*quel le *soleil se réfléchissait* à *midi* précis (2). On retrouve les ruines de Syène dans la ville actuelle d'*Assouan*.

Cf. Prokesch, *Souvenirs*, I, 188.

SYLVAIN (CONSTANTIN). *Voy.* PAULICIENS.

SYLVAN (JEAN). *Voyez* PALATINAT.

SYLVESTRE Ier (SAINT), *Pape*, successeur du Pape Melchiade, Romain de naissance, fut élevé au Saint-Siége au commencement de 314. On sait très-peu de chose de sa vie, car ce qu'en rapportent les prétendus *Acta S. Sylvestri*, par exemple qu'il baptisa l'empereur Constantin et le guérit de la lèpre, qu'il présida en 315, à Rome, un grand concile composé d'évêques chrétiens et de prêtres juifs, est absolument fabuleux. Il en est de même de la fameuse donation qu'il reçut de Constantin le Grand (3). Il est plus vraisemblable qu'après l'affranchissement de l'Église sous Constantin Sylvestre promulgua plusieurs des ordonnances qui se trouvent au *Liber Pontificalis*. Deux prêtres romains et deux diacres assistèrent en son nom au concile tenu à Arles, en 314, contre les Donatistes. Le concile étant clos, les Pères adressèrent un rapport au Pape, lui demandèrent d'approuver leurs décrets et de leur permettre de les publier. Sylvestre présida par l'entremise d'Hosius, évêque de Cordoue, et des prêtres Vit et Vincent, le concile de Nicée. Il mourut le 31 décembre 335; l'Église en fait mémoire ce jour-là.

Cf. Pagi, *Brev. R. P.*

SCHRÖDL.

SYLVESTRE II, le premier Pape français. Il se nommait avant son pontificat *Gerbert*. Né de parents obscurs, en Auvergne, il fut élevé au couvent d'Aurillac, sous la direction de Raymond, qui devint abbé de ce monastère. Après avoir terminé ses études littéraires il fut envoyé au comte Borel de Barcelone, qui le confia à un évêque espagnol, nommé Baito, pour lui apprendre les mathématiques. Gerbert accompagna plus tard le comte de Barcelone et l'évêque dans un voyage qu'ils firent à Rome. Il y fut présenté à l'empereur Othon II, qui l'apprécia et lui confia l'éducation de son fils, Othon III, et le nomma abbé de Bobbio. Gerbert, à la mort d'Othon II, quitta l'abbaye et se rendit auprès d'Adalbert, archevêque de Reims. Quoique nécessairement mêlé aux troubles et aux complications qui accompagnèrent la chute des derniers Carolingiens en France et le commencement de la nouvelle dynastie, Gerbert s'adonna avec ardeur à l'étude et acquit une grande réputation dans la direction de l'école de Reims, où il eut pour élève Robert, fils de Hugues Capet, plus tard roi de France. Gerbert rassembl[illegible] avec beaucoup de soin des livres et des manuscrits; il faisait faire partout à grands frais des copies des meilleurs auteurs, destinés à son usage et à celui de son école. On cite parmi ces

(1) *Ézéch.*, 29, 10; 30, 6.
(2) Strab., XVII, p. 817.
(3) *Voir* Natal. Alex., dissert. 25, sæc. IV, et Cenni, *Cod. Carol.*, t. I, p. 304.

auteurs les Lettres de Pline, Eugraphius, Jules César, Suétone, Aurélius, Cicéron, Victorin, Stace, Claudien, Boëce, etc. On nomme, parmi ses élèves de cette époque, Richer, qui, vers 966, entra dans le couvent de Saint-Remy, à Reims, *ubi, sub Rodulphi abbatis disciplina*, AB EGREGIO MAGISTRO GERBERTO *litteris instructus, artibus liberalibus studium advertit, diversasque philosophiæ partes edoctus et classicis Romanorum scriptoribus, philosophis, poetis, historicis, cosmographis imbutus, s. Patribus etiam et canonibus ecclesiasticis legendis operam dedit* (1). Ce fut ce Richer qui plus tard rédigea, à la demande de Gerbert, une *Histoire de France* en 4 volumes, que Pertz et Böhmer ont retrouvée en 1833 (2).

Gerbert était déjà assez avancé en âge lorsqu'après la déposition de l'archevêque Arnolphe, en 992, il fut placé sur le siége de Reims. Mais cette nomination le fit entrer en collision avec le Pape Jean XV. Finalement, Gerbert fut obligé de céder le siége de Reims à son ancien titulaire, Arnolphe (995). Il soutint, durant ce différend, sur l'indépendance des évêques à l'égard du Saint-Siége, diverses opinions qu'il n'approuva probablement plus lorsqu'il fut élevé lui-même sur le trône de saint Pierre.

Au milieu de ces conflits il continua, comme de coutume, ses études et ne cessa même pas d'enseigner, au moins en particulier. Après sa renonciation au siége de Reims il se rendit auprès de l'empereur Othon III, à Magdebourg, l'accompagna de là en Italie, où, par l'entremise de l'empereur, il fut élu archevêque de Ravenne, et, à la mort du Pape Grégoire V, en 999, souverain Pontife.

Le premier acte du nouveau Pape fut de confirmer sur son siége l'archevêque de Reims, Arnolphe, avec lequel il avait été en collision.

En 1001 il présida à Rome un concile dans lequel la juridiction du couvent de Gandersheim (1) fut attribuée à Bernard, évêque de Hildesheim. Sylvestre montra une bienveillance particulière à S. Étienne, roi de Hongrie. Il confirma, à la demande de ce prince (2), tout ce qui avait été fait jusqu'alors en Hongrie pour le Christianisme, approuva la circonscription des diocèses, donna à Étienne le titre de roi en lui envoyant une couronne royale, l'autorisa à régler en son nom les affaires de l'Église de Hongrie, et lui permit, ainsi qu'à ses successeurs, de faire porter devant lui une croix double.

La brièveté de son pontificat ne le laissa pas réaliser le plan qu'il avait formé de réunir tous les princes de la Chrétienté pour reconquérir la Terre-Sainte et l'arracher aux mains des Sarrasins. Il mourut en 1003, le 13 mai.

Le Pape Serge IV († 1012) fit mettre une épitaphe honorable sur son tombeau. Lorsqu'en 1648 on ouvrit cette tombe, à Saint-Jean de Latran, on trouva son corps, dans un cercueil de marbre, revêtu de ses habits pontificaux, les bras en croix; dès que l'air frappa ces restes ils tombèrent en poussière, et il ne subsista qu'une croix en argent et la bague épiscopale du Pape.

L'ignorance du temps, l'envie et surtout les mensonges du pseudo-cardinal Benno firent passer ridiculement le Pape Sylvestre II pour un sorcier et un suppôt du diable.

Tous les écrits de Gerbert ne sont pas parvenus jusqu'à nous; plusieurs n'ont pas été imprimés. Ses nombreu-

(1) Pertz, V (III), p. 562.
(2) *Voir* Pertz, V, *Script.*, III

(1) *Voy.* GANDERSHEIM.
(2) *Voy.* ÉTIENNE (S.), MAGYARES.

ses *Lettres* ont été publiées par Papirius Masson, Paris, 1641; Duchesne, *Script. rer. Franc.*, t. II; Bouquet, t. IX, X, et la *Bibl. PP. Lugd.*, t. XVII. Mabillon a publié, dans ses *Analecta*, le livre de Sylvestre *de Sphæra* et le discours de Sylvestre *de Informatione episcoporum*.

Pez a édité quelques écrits de Sylvestre; ainsi : *de Rationali et ratione uti* (*Anecd.*, t. II); *de Corpore et sanguine Domini* (ib.). Pertz a inséré dans ses *Mon. Germ.*, t. V, *Scriptor.*, III : *Gerberti, archiepiscopi Remensis, acta concilii Remensis ad S. Basolum*, ann. 991; *Gerberti, arch. R., acta concilii Mosomensis*, ann. 995; *Gerberti, archiep. R., acta concilii Causeiensis*, ann. 995.

Cf. *Hist. litt. de la France*, IV; Mabillon, *Annal.*; Pagi, *Brev. R. P.*; Fleury, *Hist. de l'Église*; Abr. Bzovius, *Sylvester vindicatus*, Rome, 1629; Hock, *Gerbert ou le Pape Sylvestre II et son siècle*, Vienne, 1837; les articles Henri III, Othon III.

Schrödl.

SYLVESTRINA. *Voy.* Casuistique.

SYLVESTRINS. Le fondateur de cet ordre de religieux fut Sylvestre, né en 1177 à Osimo, dans les États de l'Église. Après avoir terminé ses études à Padoue et à Bologne Sylvestre obtint un canonicat dans sa ville natale. Cependant des contrariétés de la part de ceux dont il devait le moins en attendre, les réflexions sur la vanité des biens terrestres, que lui suggéra surtout la vue d'une personne remarquable par sa beauté et morte subitement, l'arrachèrent au monde. Il se retira, en 1217, dans une solitude, à quelques lieues d'Osimo. La renommée de sa vie austère lui attira des disciples, et en 1231 il bâtit sur le monte Fano, près de Fabriano, un couvent qu'il soumit à la règle de saint Benoît.

Le Pape Innocent IV approuva la nouvelle société, dont le fondateur vécut jusqu'à l'âge de quatre-vingt-dix ans. Elle se propagea dans la marche d'Ancône, dans l'Ombrie, la Toscane; fonda une maison à Rome, près de l'église de Saint-Étienne del Cacco, s'étendit aux Açores, et eut, au moment de sa plus grande prospérité, 25 couvents et 300 religieux. Aujourd'hui le modeste ordre des Sylvestrins n'a plus que deux ou trois maisons et une trentaine de religieux. Léon XII avait eu la pensée d'autoriser les membres de plusieurs congrégations qui avaient presque disparu à entrer dans d'autres ordres analogues au leur, afin d'y pouvoir plus exactement observer leurs règles. C'était le sort qui était réservé aux Sylvestrins, lorsque l'accession d'un certain nombre de candidats nouveaux leur permit de se maintenir dans leur forme et avec leur nom primitifs. Les Sylvestrins ont un général et un procureur général, et il en est fait mention dans les annuaires ecclésiastiques de Rome.

P. Charles de Saint-Aloyse.

SYMBOLE. On nomme symboles, dans le sens liturgique, des actes ou des cérémonies du culte qui, outre le sens positif qu'ils ont, et le but dans lequel ils ont été institués, représentent encore un sens plus ou moins profond et mystérieux. Chaque signe du culte est une image de ce que l'âme pense, sent et veut. Cette image peut être en outre l'enveloppe d'une seconde idée, que l'esprit cherche également à exprimer, et elle devient alors un symbole. *Res significatæ*, dit S. Thomas d'Aquin (1), *iterum res alias significant*.

Ainsi l'usage de l'eau bénite est né d'abord de la convenance qu'il y a de ne prier qu'après s'être purifié le corps ou du moins les mains, et c'est pourquoi, dans les temps les plus anciens, il y avait à l'entrée des églises des bassins

(1) *Summ.*, p. 1, quæst. 1, art. 10.

pour se laver. On oublia bien vite cet usage naturel et primitif ; le fidèle, préoccupé de pensées religieuses, songea à la nécessité de se laver de ses péchés, en se lavant les mains, et c'est ainsi que S. Cyrille de Jérusalem dit (1) : *Manuum ablutio est symbolum oportere nos a peccatis omnibus et iniquitatibus mundari.* Du reste on se tromperait si l'on croyait pour cela que le sens symbolique fait oublier le sens primitif de tous les actes du culte. La plupart du temps la masse des fidèles ne pense pas au symbole. Ainsi les vêtements du prêtre montant à l'autel proviennent originairement de la convenance qu'il y avait à ce que le prêtre accomplît les saints mystères dans un costume digne et décent. C'est aujourd'hui encore le décorum, la convenance, qui, aux yeux de la plupart des fidèles, donnent de la valeur à ces vêtements. Il en est peu qui pensent ou qui sachent que chacun de ces ornements sacerdotaux a en outre un sens symbolique.

La valeur des symboles est incontestable ; ils sont dans le culte ce que sont les tropes dans le langage, les comparaisons dans l'enseignement. La description d'un paysage par des détails purement géographiques et techniques n'émeut guère, si ravissant qu'il puisse être en réalité ; on reste glacé en entendant parler des miséricordes divines dans le froid langage de la raison. Il en est de même du culte : il doit parler à l'âme par des formes symboliques. C'est une jouissance pour elle que sa foi, son espérance, son amour, strictement définis par les termes rigoureux des formules dogmatiques, lui soient présentés sous l'expressive figure des choses de ce monde ; cette poésie symbolique donne un plus libre essor à son imagination, plus de chaleur, de profondeur et de vie à l'expression de son sentiment : *Ad ipsum ignem amoris nutriendum et flandum quodam modo,* dit S. Augustin (1), *ista omnia pertinent, quæ nobis figurate insinuantur. Plus enim movent et accendunt amorem quam si nuda, sine ullis sacramentorum similitudinibus, ponerentur.* Le Seigneur lui-même nous recommande ces emblèmes. L'Esprit-Saint est descendu sur le Sauveur sous la forme d'une colombe, sur les Apôtres sous celle de langues de feu ; la renaissance de l'âme est figurée en même temps qu'opérée par l'eau du Baptême ; le pouvoir sacerdotal est à la fois transmis et représenté par l'imposition des mains. Ce qui serait blâmable de notre part, ce serait, comme l'ont fait les liturgistes du moyen âge et les rubricistes des temps modernes, d'attribuer à tout signe du culte la signification mystique que bon leur semble. Il en est du symbole comme du miroir ; on l'aime quand il réfléchit fidèlement le visage qui s'y mire, mais on le rejette lorsqu'il défigure le visage ou le rend méconnaissable. Le symbole est une image ; il faut qu'il reflète fidèlement l'idée ; il faut que l'imagination soit frappée de la ressemblance. Quand cette ressemblance n'éclate pas d'elle-même le symbole gêne, répugne et n'édifie plus.

Fr.-X. Schmid.

(1) *Catéch. myst.*, 5.

(1) Ep. 119, al. 55, c. 11.

SYMBOLE DE FOI. *Voyez* Foi (*symbole de*).

SYMBOLE DE NICÉE. *Voyez* Foi (*symbole de*) et Nicée (*premier concile de*).

SYMBOLIQUE. On entend aujourd'hui par ce mot un recueil dans lequel on compare les dogmes contradictoires tirés des professions de foi et des livres symboliques officiels et authentiques des différentes Églises, c'est-à-dire un livre qui indique en quoi les diverses sectes chrétiennes s'écartent de la foi et de la doctrine de l'Église catholique.

On peut, dans un livre de ce genre, prendre en considération :

1° Ou tous les partis religieux séparés de l'Église, ou seulement les partis protestants, à dater du seizième siècle, non compris les Grecs;

2° Ou toutes les différences dogmatiques, disciplinaires et liturgiques, ou seulement les différences dogmatiques;

3° Et finalement apprécier ou non les symboles comparés.

Quel que soit le sens particulier qu'on donne à ce mot, c'est toujours arbitrairement qu'on le prend dans un sens plutôt que dans un autre; car, quant au mot lui-même, il renferme tous les sens que nous venons d'indiquer.

Sans nous arrêter à des détails inutiles, nous remarquerons brièvement que chez les auteurs chrétiens le mot symbole (σύμβολον, de συμβάλλειν) a deux sens principaux. Ils appellent symboles :

1° Les signes, les matières, les éléments perceptibles par les sens qui expriment et représentent une chose spirituelle, une grâce invisible et divine, surtout quand ces signes renferment en même temps une grâce efficace, comme par exemple l'eau du Baptême, l'huile de l'Extrême-Onction, etc.;

2° Les professions de foi qui expriment, dans des formules courtes et précises, les vérités chrétiennes, tels que le Symbole des Apôtres, le Symbole de Nicée. Peu importe qu'on appelle les professions de foi symboles parce qu'ils résument les points fondamentaux de la foi chrétienne, comme l'explique Ruffin, ou parce qu'elles sont les marques auxquelles on reconnaît les Chrétiens, d'après un sens que le mot σύμβολον avait chez les Grecs (1).

On voit, d'après cela, qu'on pourrait appliquer le mot de *symbolique* à diverses sciences qui n'ont rien ou presque rien de commun avec la science à laquelle on l'applique spécialement aujourd'hui.

Il faudrait appeler symbolique une science qui aurait pour but la recherche, l'exposition et l'explication des symboles qui se retrouvent dans tous les moments de la vie religieuse, qui sont au fond de tout acte du culte, de toute cérémonie, de tout sacrement (ce serait une partie de la liturgique et de l'archéologie); une science dont l'objet serait les professions de foi de l'Église, leur origine, leur propagation, leur forme primitive, leur développement ultérieur, conformément à l'ouvrage de Meyers, indiqué plus haut (1). Il faudrait appeler symbolique le système dogmatique qu'on essayerait de déduire des diverses professions de foi, en les combinant, les comparant, en en tirant les conséquences, en rapprochant les faits, etc., etc., comme fit, au seizième siècle, un certain Bernard de Sauden, qui nomma symbolique une dogmatique déduite des professions de foi protestantes (1588).

Ce n'est guère que depuis cinquante ans qu'on donne au mot symbolique le sens qu'il a communément aujourd'hui. *Marheinecke* est le premier qui nomma symbolique « un ouvrage qui, dit-il, ne devait pas être autre chose que le développement historico-dogmatique de la doctrine propre à chacun des partis de l'Église chrétienne, telle qu'elle est formulée dans leurs symboles (2). »

Il en appelle à l'histoire pour expliquer son thème:

Dans les premiers temps de la réforme, la lutte qui s'était engagée entre les divers partis religieux avait le ca-

(1) *Cf.* Meyers, *de Symbolici Apostolici titulo, origine*, etc., Trévise, 1849, p. 8-31.

(1) Cf. Marheinecke, *Symbol.*, I, 86, où sont cités plusieurs ouvrages protestants de ce genre.

(2) *Symbolique chrétienne*, Heidelberg, 1810, t. I, p. 3-4.

ractère d'un combat dogmatique et moral, dans lequel il s'agissait de ce qu'il y a de plus saint et de plus sacré pour l'homme, et c'était un combat à la vie et à la mort. Bientôt à cette opposition vivante succéda la pure polémique, c'est-à-dire une dispute dialectique, froide et sans intérêt, dans laquelle il s'agissait non plus de la vérité même, mais de la dispute, non plus de fonder la science, mais de réfuter certaines propositions par des propositions contradictoires. Cette agitation polémique et stérile cessa au siècle dernier; mais elle fut à son tour remplacée, vers la fin de cette période, par une indifférence tout aussi funeste, sinon plus fatale. Le premier qui réveilla l'intérêt qui doit s'attacher aux oppositions confessionnelles fut *Plank* (1). Plank traita la matière tout autrement qu'on ne l'avait fait avant lui; il opposa les diverses doctrines les unes aux autres, non plus au point de vue polémique, mais au point de vue historico-dogmatique.

Marheinecke s'attacha à cette idée et essaya de fonder sur la base des symboles des diverses Églises une exposition fidèle, à la fois historique et scientifique, des systèmes opposés, et de rendre possible par là une comparaison non-seulement des différences dogmatiques, mais des principes eux-mêmes. C'est là ce que Marheinecke appelle *symbolique* et ce qu'il distingue de l'ancienne polémique (2). Elle en diffère, dit-il, en ce que la symbolique expose fidèlement les divers systèmes, aussi bien ceux auxquels on tient que ceux de ses adversaires, sans décider s'ils sont vrais ou faux, tandis que la polémique consiste dans l'art de réfuter par la doctrine qu'on défend la doctrine qu'on attaque, et que d'avance on rejette comme fausse. La symbolique, ajoute-t-il, peut donc être absolument historique, fidèle et impartiale, tandis que la polémique ne peut éviter de défigurer et de falsifier ce qu'elle attaque ou réfute (1).

Il est clair que Marheinecke avait deux pensées en nommant symbolique la science qu'il avait en vue. Il la nomma ainsi d'abord parce que, comme l'ancienne polémique, elle n'avait affaire qu'aux doctrines divergentes, formulées dans les symboles confessionnels, et Marheinecke remarque expressément qu'il faut exclure de la symbolique tout ce que les partis séparés ont de commun; ensuite parce que, contrairement à l'ancienne polémique, la symbolique ne combat point et ne fait que comparer entre eux les points de différences qui sont en question (συμβάλλειν = *conferre*, *comparare*, *conferre ad comparandum*).

C'est dans ce sens que l'idée de symbolique est comprise aujourd'hui et a pris rang parmi les sciences théologiques.

Parmi les auteurs qui ont surtout cultivé cette branche de la science il faut citer, chez les protestants, *Marsch*, *Winer*, *Clausen*, *Baur*, *Tafel*, *Köllner*, *Guerike*; chez les Catholiques, *Mœhler*, *Hilgers*, *Buchmann*.

Nous avons deux points à traiter ici. Nous devons nous demander d'abord jusqu'à quel point les ouvrages des auteurs cités ont répondu à l'idée d'après laquelle Marheinecke pensait que la symbolique devait être construite; ensuite, quelle est notre opinion sur la symbolique elle-même.

Quant au premier point :

A. Il faut reconnaître que la symbolique, telle qu'elle est exposée dans les

(1) *Essai d'une Exposition historique et comparative des systèmes dogmatiques des principaux partis chrétiens*, etc., Gœttingue, 1797; 2ᵉ éd., 1804; 3ᵉ éd., 1822.

(2) I, 3.

(1) I, 37.

ouvrages de ces théologiens, a en effet rejeté la forme de l'ancienne polémique sans en avoir tout à fait évité le caractère. Marheinecke lui-même est loin de n'être qu'un rapporteur, et surtout un rapporteur impartial et pacifique.

Winer s'est franchement appliqué à être impartial dans l'exposé des matières et mérite toute louange à cet égard; mais il a plutôt réuni les matériaux d'une symbolique que construit cette symbolique elle-même (1).

Clausen a pratiqué largement la critique; il juge, sainement parfois, le plus souvent sans équité et sans intelligence, et ne se contente jamais de la *simple* exposition historique (2).

Tous les autres en ont fait autant. Comment cela *serait-il possible* autrement ?

A la rigueur un protestant peut à peu près exposer et comparer les uns aux autres les thèmes opposés de diverses confessions, sans y attacher ni critique ni jugement; mais ce n'est possible qu'autant :

1° Que l'auteur ne favorise pas plus sa confession que la confession catholique;

2° Qu'il est assez modéré pour ne pas donner son opinion personnelle pour la conviction protestante. Un pareil désintéressement, une pareille absence de critique est tout à fait impossible à un Catholique.

Et, en effet on l'a vu quand Möhler, le premier entre les Catholiques, a entrepris d'exposer les opinions contraires des diverses confessions dans le sens de la symbolique fondée par Marheinecke. Lorsque Möhler, définissant sa *Symbolique*, dit « qu'elle a pour but d'exposer, d'après les documents authentiques, les oppositions dogmatiques des différentes sectes chrétiennes nées des révolutions religieuses du seizième siècle, » il est évident qu'il veut traiter la symbolique dans le sens qu'il indique, et c'est pourquoi il ajoute plus nettement encore : « De cette définition il résulte que le but de la symbolique n'est pas *tout d'abord et directement* polémique et apologétique (1). » Mais il exerce déjà sa critique, et une critique sévère, en ce qu'il désigne la réforme comme une révolution; et quand il ajoute que la symbolique qu'il a en vue ne poursuit pas, directement et tout d'abord, un but polémique et apologétique, c'est comme s'il déclarait que, plus tard, dans le développement, et indirectement, elle poursuivra ce but; et Baur a eu parfaitement raison lorsque, à l'apparition de la symbolique de Möhler, il s'est étonné qu'un Catholique eût osé entreprendre une symbolique dans le sens de Plank et de Marheinecke, et n'a pas voulu croire aux assurances pacifiques de Möhler (2).

On sait du reste que Möhler a, d'un bout à l'autre, uni à l'exposition des principes opposés une appréciation critique, et l'effet extraordinaire qu'a produit son ouvrage, qui a ranimé, rassuré, raffermi les uns, surexcité les passions presque sauvages des autres, a prouvé qu'il avait des deux côtés bien compris et bien jugé ce dont il ne devait être en apparence qu'un froid et impartial rapporteur. — Il en a été de même de la *Symbolique populaire* de Bruhmann (3). Dans ces circonstances on peut dire qu'Hilgers a bien fait de définir la symbolique « une exposition scientifique des dogmes contenus dans les symboles des Catholiques et

(1) *Recueil comparatif des dogmes des différents partis religieux chrétiens*, Leipzig, 1824.

(2) *Organisation, doctrine, rites du Catholicisme et du Protestantisme*, trad. du danois par Fries, 3 vol., Neustadt-sur-l'Orla, 1828.

(1) *Symbolique*, 4e éd., p. 1.

(2) *Opposition du Catholicisme et du Protestantisme*, 2e éd., 1836, p. 1 sq.

(3) 2e éd., Mayence, 1844.

des protestants, *unie à une appréciation des uns et des autres d'après leurs qualités intimes et caractéristiques* (1). »

Ce qu'Hilgers avance ici est la conviction de tous les auteurs de symboliques modernes.

B. En second lieu nous avons à voir quelles sont les confessions auxquelles s'appliquent les symboliques qui ont paru jusqu'à ce jour. Personne ne peut nier à cet égard qu'une symbolique qui veut être complète doit s'étendre à toutes les confessions qui ont la prétention d'être chrétiennes; mais on peut différer d'avis s'il s'agit de décider si ce n'est pas sans inconvénient qu'on laisse de côté telle ou telle confession, par exemple les confessions orientales, et en effet les auteurs de symbolique modernes diffèrent à ce sujet. Marheinecke s'est proposé de rendre compte aussi des confessions grecques; il ne l'a pas fait, uniquement parce que son travail n'est pas achevé (2). Winer a assigné une place dans sa nomenclature aux symboles grecs comme à ceux de l'Occident. Les autres, au contraire, se sont bornés à exposer et à comparer les confessions de l'Occident, telles qu'elles existent depuis le seizième siècle. Möhler a donné pour motif d'abord que son but particulier n'exigeait pas qu'il étendît son exposition des symboles à ceux de l'Orient, et qu'ensuite cela n'était pas nécessaire en soi, attendu que pour les besoins pratiques il suffisait de connaître ce que chaque histoire ecclésiastique contient relativement à l'Église d'Orient; qu'il n'y avait pas d'intérêt actuel à s'occuper de l'Église d'Orient et de ses subdivisions, puisque l'ancienne opposition de ces Églises (Grecs orthodoxes, Nestoriens, monophysites, etc.) avec les Catholiques et les protestants subsistait toujours, sans exercer actuellement, au moins en apparence, d'action réelle et vivante de l'une sur l'autre (1). Möhler a protesté contre la tentative faite d'exclure certaines sectes protestantes, par exemple les Sociniens, en remarquant qu'on ne peut mettre hors de cause que ceux qui n'ont pas publié de symbole officiel, et que l'objection de Baur à ce sujet est sans valeur.

C. Mais à ces questions s'en rattache une troisième : Quelles sont les parties des confessions mises en parallèle qu'il s'agit de comparer? Marheinecke avait déjà répondu, nous l'avons vu, qu'il fallait exclure les points de doctrine sur lesquels toutes les confessions comparées sont d'accord. Tous les auteurs s'entendent avec lui à cet égard.

D. Une autre question analogue est celle-ci : L'exposition doit-elle s'étendre sur tous les points divergents ou se restreindre à telle ou telle catégorie? A ce sujet Clausen seul a étendu sa comparaison à toutes les divergences, en tenant compte des points de discipline et de liturgie comme du dogme. Tous les autres se sont bornés aux divergences dogmatiques.

E. Enfin reste à voir comment on a formellement construit cette symbolique. Il ne s'agit pas le moins du monde d'une introduction critique; il ne s'agit que de deux questions :

Premièrement, à quelles sources et de quelle manière les auteurs des symboliques ont-ils puisé?

Secondement, comment ont-ils disposé leur matière?

a. Quant à la première question, tous les auteurs que nous avons nommés, sauf Clausen, ont adopté le principe de Marheinecke, et, à son exemple, ont puisé dans les livres symboliques. Mais tous ont également reconnu qu'il est

(1) *Théologie symbolique*, Bonn, 1841.

(2) Ce qui a paru n'expose que la foi catholique.

(1) P. 3

indispensable, dans l'intérêt d'une science sûre et complète, de recourir aussi à d'autres documents, par exemple les Catholiques au Catéchisme romain, à l'histoire du concile de Trente, même aux controverses de Bellarmin, etc.; les protestants, avant tout aux écrits des réformateurs; et il y a unanimité entre eux en ce sens qu'ils admettent tous qu'il faut attacher plus de valeur aux opinions privées des théologiens protestants, notamment des réformateurs, qu'aux explications scientifiques des théologiens catholiques, par cet unique motif que les symboles protestants ne renferment que des opinions privées, qui ont eu la chance d'être *acceptées* par des sociétés plus ou moins *grandes*, *tandis que la foi des Catholiques est supérieure à toute opinion purement subjective et indépendante* de toute autorité qui n'est pas celle de l'Église.

b. Quant à la seconde question, nous pouvons laisser de côté les auteurs protestants; il suffit d'exposer brièvement l'ordre dans lequel les auteurs catholiques ont disposé la symbolique.

Möhler divise la sienne en 2 livres: dans le premier il expose les thèmes opposés des Catholiques, des Luthériens et des Réformés; dans le second il fait paraître les sectes subordonnées, les Anabaptistes et les Mennonites, les Quakers, les Herrnhuters et les Méthodistes, les Swédenborgiens, les Sociniens et les Arminiens.

Le premier livre est donc le livre capital. Là les thèmes opposés qu'il fait connaître portent sur: 1° l'état primordial de l'homme; 2° le péché originel et ses suites; 3° la justification; 4° les sacrements; 5° le dogme de l'Église; 6° l'Église en deçà de ce monde et ses rapports avec celle de ce monde.

Le principal intérêt du second livre consiste dans la démonstration des conséquences auxquelles le protestantisme réformé a nécessairement abouti dans les diverses sectes qui ont attaqué, renversé, ruiné de fond en comble le système de la réforme qui les a enfantées et qu'elles ont tuée.

Hilgers fond toutes les sectes protestantes en une seule, et il oppose l'ensemble de leurs opinions, constituant la doctrine protestante, à la doctrine catholique. Les points dans lesquels il fait ressortir cette opposition sont les suivants: 1° l'Église et les sources de la science du Christianisme; 2° l'état primordial de l'homme; 3° le péché originel; 4° la justification; 5° les bonnes œuvres; 6° les sacrements.

Buchmann oppose, comme Hilgers, la doctrine protestante en masse à la doctrine catholique. Il range sa matière sous deux titres: doctrine générale et doctrine particulière. Sous la première rubrique il parle: 1° de la vraie foi et de sa nécessité; 2° des sources de la vraie foi; 3° de la voie qui mène à la vraie foi. Sous la seconde rubrique il parle: 1° des attributs et de la personnalité de Dieu; 2° des créatures, savoir: *a*. des Anges et des démons; *b*. de l'homme; 3° de la rédemption: *a*. de la personne; *b*. de l'œuvre du Christ; 4° des effets de la rédemption: *a*. de la justification du pécheur; *b*. des bonnes œuvres; 5° des sacrements: *a*. en général; *b*. en particulier; 6° de l'Église: *a*. visible; *b*. invisible; *c*. de leurs rapports.

On voit que Buchmann a notablement élargi le cercle de la symbolique. Nous examinerons tout à l'heure si cette extension est justifiée, si elle est suffisante, si en général l'ordre suivi et la méthode adoptée par Buchmann et les autres doivent être approuvés. Nous avons, en effet, d'après ce que nous avons annoncé, à produire, en second lieu, notre opinion sur la symbolique comme telle.

Pour parler plus clairement nous

cherchons à répondre à cette question : Les théologiens catholiques ont-ils à s'inquiéter de la symbolique? et, s'ils y sont tenus, comment doivent-ils la disposer? Nous n'avons pas à nous préoccuper de ce que, sous ce rapport, les non-catholiques jugent nécessaire ou utile. Quant à la théologie catholique, on ne peut pas prétendre que la symbolique lui soit nécessaire. La théologie catholique n'est pas autre chose que l'expression idéale et scientifique de ce qui s'est réalisé dans l'Église, c'est-à-dire de ce qui s'est réalisé par l'Incarnation dans le monde. Cette réalisation étant positive, c'est-à-dire existant en elle-même, n'étant pas la négation d'une autre réalité, dont par là même elle dépendrait, peut par conséquent être comprise positivement, c'est-à-dire que, pour la connaître, il n'est pas nécessaire de nier d'abord une idée, une théorie ou une opinion quelconque. Sans doute, pour expliquer, pour fortifier une théorie positive, il faut tenir compte des notions et des idées qui s'en écartent, mais seulement en tant qu'on repousse par là les objections et les attaques qui sont faites à la théorie positive. Ce n'est qu'en seconde ligne, accessoirement et accidentellement, qu'on en vient à exposer les opinions opposées, c'est-à-dire à faire de la symbolique. Il est évident que ce travail secondaire peut bien faire gagner quelque chose, mais rien de bien important, à la connaissance positive; car, quand une connaissance est positivement établie, d'une manière satisfaisante et suffisante, démontrée vraie et garantie au dehors par la réfutation des idées et des opinions contraires, il est évident que c'est une exigence exagérée que de désirer davantage pour satisfaire la raison.

Nous avons, dans ces derniers temps, entendu répéter de la part des protestants que les Catholiques ont besoin d'eux comme ils ont besoin des Catholiques. Cela est complétement faux. Sans doute le protestantisme a besoin de l'Église catholique, en ce sens qu'il disparaîtrait incontinent là où l'Église catholique cesserait d'exister, et la théorie protestante n'aurait pas une seule proposition à émettre si la théologie catholique n'existait pas, par ce seul motif que tout ce que les protestants possèdent et savent provient du Catholicisme ou en est la négation.

La théologie catholique au contraire n'a pour aucune de ses idées besoin de tenir compte des opinions qui s'en écartent, soit des Grecs, soit des protestants, tout comme l'Église, pour exister et pour vivre, n'a besoin ni de schisme ni d'hérésie. S'il suit de là que la théologie catholique n'a pas en elle-même besoin d'être traitée symboliquement, nous sommes cependant très-loin de prétendre que cette symbolique n'est pas désirable, n'est pas exigée dans certaines circonstances. C'est le cas quand il s'agit de convaincre des hérétiques non-seulement de la vérité catholique, mais en même temps de la fausseté de leurs propres opinions et de la nullité des motifs sur lesquels repose leur pratique religieuse. Celui qui dès sa jeunesse a été élevé dans des opinions erronées, et habitué pendant des années à des mœurs, à des pratiques fausses, ne peut être convaincu de ses erreurs qu'autant qu'on les lui démontre.

Dans ce sens la théologie symbolique peut être considérée non-seulement comme désirable, mais, sous certains rapports, comme indispensable pour les Catholiques qu'un fréquent commerce avec les hérétiques entraîne à l'indifférence, soit qu'ils aient été dès l'origine mal instruits, soit qu'ils aient cessé d'entretenir leur science et leurs pratiques religieuses. C'est pourquoi, en Allemagne surtout, où ces rapports entre Catholiques et protestants sont journa-

liers, il est à désirer qu'il se trouve toujours quelques théologiens qui entreprennent la tâche difficile de traiter la théologie au point de vue symbolique.

Comment faut-il le faire ?—Nous répondrons d'après ce que nous venons de dire. Nous avons vu que le but de la symbolique est d'abord de justifier la doctrine catholique, ensuite de réfuter la doctrine non catholique. Par conséséquent :

A. La symbolique, si on prend ce titre d'une manière absolue, devra embrasser *toutes* les confessions qui sont séparées de l'Église et toutes les opinions qui s'écartent de sa doctrine et de sa pratique. Quand on soutient une idée, une doctrine, il faut envisager toutes celles qui lui sont contraires ; le travail est incomplet, le résultat imparfait, la justification inachevée, si l'on néglige telle ou telle idée, telle ou telle opinion, telle ou telle coutume contraires. Ainsi on pourrait admettre que l'Église a triomphé du protestantisme en pensant qu'il en eût été autrement si on lui avait opposé l'Église grecque, ou bien qu'elle triomphe facilement de celle-ci, mais qu'il n'en serait pas de même si elle était en face du protestantisme. Et, en effet, c'est ce que prétendent les Grecs d'une part et les protestants de l'autre. Ce qui ne veut pas dire que nous repoussons une symbolique qui ne considérerait que l'une ou l'autre de ces parties ; elle peut répondre aux exigences du moment, et peut être d'une grande utilité malgré ses lacunes. Quelle n'a pas été l'influence de la symbolique de Möhler quoiqu'elle n'ait pas parlé des Grecs ! Nous voulons seulement affirmer ce qui est un fait, un fait incontestable. Nous devrons ajouter toutefois encore qu'une symbolique complète peut espérer d'atteindre non-seulement tel but ou tel autre, mais le but total que la symbolique véritable doit avoir en vue. De quelque manière du reste que soit disposée une symbolique, qu'elle embrasse toutes les oppositions confessionnelles ou non,

B. Elle ne doit pas être restreinte dans sa teneur comme elle l'a été jusqu'à présent.

1° Elle ne doit pas se borner aux différences dogmatiques. Les différences disciplinaires et liturgiques, c'est-à-dire les oppositions qui se manifestent dans l'organisation, la constitution de la société religieuse, et dans sa vie publique, dans sa réalité vivante et concrète, sont aussi essentielles que les différences dogmatiques et doivent par conséquent être envisagées comme celles-ci. Ce qui se manifeste dans la réalité, dans l'Église et sa vie pratique, surtout dans le culte, les cérémonies, les sacrements, n'est pas autre chose que l'expression formelle et réelle de ce qui s'est exprimé idéellement dans les dogmes. C'est ce qu'il importe de démontrer dans une symbolique. Que de fois nous voyons de nos jours des protestants qui reconnaissent la vérité de nos dogmes, et qui néanmoins demeurent hors de l'Église, uniquement parce qu'ils ne comprennent pas la pratique de l'Église, et ils ne la comprennent pas parce qu'ils ne reconnaissent pas l'identité de la pratique extérieure et de la vérité dogmatique ! Souvent même ce qu'on appelle les formes et les pratiques extérieures de l'Église justifie mieux et plus complétement le système catholique qu'une discussion purement théorique des dogmes. C'est pourquoi il nous semble que la restriction que nous venons de signaler doit être considérée comme un défaût essentiel.

2° Nous allons plus loin, et nous disons que la symbolique ne doit pas se borner aux différences dans le sens strict, c'est-à-dire aux divergences manifestes ; il faut qu'elle tienne compte des points sur lesquels en apparence il

n'y a pas de divergence entre les confessions comparées.

Les points signalés comme divergents sont d'accord ou non avec ce que les confessions diverses ont de commun. Si non, il est démontré, *ipso facto*, que la confession qui diffère de ce qui est reconnu comme commun est dans l'erreur. Que si les deux parties parviennent à établir l'accord des divergences confessionnelles avec ce qui est admis par les unes et les autres, alors il est clair que les divergences sont plus profondes et vont plus loin qu'on ne l'a soutenu jusqu'à ce moment, qu'elles attaquent ce qui est reconnu comme doctrine commune, et que cet accord préalable n'existe pas en vérité ainsi qu'on l'a cru et l'a fait accroire.

Ainsi Buchmann a reconnu avec raison une notable divergence entre la doctrine catholique et la doctrine protestante concernant les attributs de Dieu, qu'on croyait certainement commune avant lui; seulement il n'a pas été assez loin en cela. Nous ne croyons pas qu'il y ait lieu de développer davantage cette pensée, car il ne nous semble pas qu'on puisse élever un doute sur sa justesse, et l'importance de cette extension de la symbolique nous paraît ressortir d'elle-même.

Remarquons seulement une chose : si la symbolique doit être traitée de cette façon, cela suppose en tous cas, pour le moins, une connaissance sûre des principes dont les deux systèmes opposés découlent comme de leur germe. Il n'est pas nécessaire de démontrer que celui-là seul est en état de juger à fond et complétement un système qui le connaît dans son principe. Mais une symbolique ayant cette extension ne va-t-elle pas se confondre avec la théologie ? Nullement, et par cet unique motif que, d'une part, la théologie, comme telle, n'a pas à considérer les opinions adverses dans leur liaison systématique, et par conséquent, sous ce rapport, est moins étendue que la symbolique, et que, d'autre part, la symbolique a beaucoup moins à s'occuper de la partie scientifique et du développement dialectique que la théologie.

C. Il résulte de là que, pour être complète, la symbolique doit non-seulement puiser dans les sources qui peuvent être appelées strictement symboles ou livres symboliques, mais dans tous les documents par lesquels la science religieuse s'est exprimée et formulée (1). Ç'a été une faute dans l'origine de n'assigner à la symbolique, d'après l'introduction de Marheinecke, que les livres symboliques pour source. Sans doute les protestants n'ont pas d'autres sources, leur foi n'est exprimée que dans leurs livres symboliques. Il n'y a rien dans leur culte, dans leur liturgie, ou ce qui s'y trouve c'est la foi catholique, c'est l'antique science de l'Église; ainsi, par exemple, l'année ecclésiastique, dont ils ont conservé les parties essentielles, n'exprime chez eux aucune espèce de foi dans la constitution et l'administration de leur Église, uniquement parce qu'ils n'ont pas d'Église. Par conséquent, quand il s'agit de la foi commune, ils ne peuvent la puiser que dans leurs écrits symboliques officiels. Il en est autrement parmi nous, comme nous l'avons déjà dit, et nous avons tort d'imiter en cela les protestants et d'adopter une méthode qu'ils ne suivraient pas s'ils n'y étaient contraints. Ce qu'on désire, il faut le puiser dans toutes les sources où on peut le rencontrer; ce n'est qu'en cherchant partout qu'on peut espérer de trouver quelque part.

D. Enfin reste un mot à dire sur la forme même de la symbolique. Il faut que la symbolique découle de la science

(1) Cf. Dogme, Dogmatique.



de l'Église, de l'idée même de l'Église. C'est sur ce point que se concentrent toutes les divergences qui sont en question, c'est de là qu'elles partent; de ce point de vue central le théologien embrasse d'un coup d'œil toutes les confessions qu'il doit comparer les unes aux autres. Les protestants ont altéré l'idée de l'Église, c'est-à-dire qu'ils nient l'existence de l'Église, ils nient que le Christ continue à vivre sur la terre, ils nient qu'il y ait un corps du Christ. Les Grecs ont conservé l'idée vraie de l'Église, mais ils demandent que le Pape réside à Constantinople ou à Pétersbourg. C'est ici qu'est le germe de toutes les divergences. Si cette divergence radicale est nettement *définie, déterminée, expliquée, mise à jour, on comprend le reste, sans difficulté, dans tous les sens.* Ces divergences peuvent être très-variées dans le détail; cela n'a pas de véritable importance. Nous ne pouvons ici nous expliquer davantage. Nous nous contenterons de résumer succinctement notre pensée à cet égard.

1° L'idée de l'Église catholique, expression intellectuelle et rigoureuse de la réalité, s'accorde si exactement avec tout le système dogmatique des Catholiques qu'il n'y a pas l'ombre de contradiction, et la vérité de tout le système dogmatique à son tour, qui peut parfaitement se démontrer en lui-même et pour lui-même, confirme la vérité de cette idée de l'Église, ou fait paraître l'Église, telle qu'elle existe, comme la réalisation raisonnable de la vérité même.

2° On peut dire des protestants (et plus ou moins on peut y comprendre les sectes orientales, les Nestoriens, les monophysites, etc.) que tout dogme qui est d'accord avec l'idée qu'ils ont de l'Église est manifestement une erreur, c'est-à-dire une opinion qui ne répond pas à la réalité et ne peut y répondre; que tout dogme qui, envisagé en lui-même, doit être reconnu comme une vérité, si on l'examine de près, est en contradiction avec l'idée qu'ils ont de l'Église.

3° Quant aux Grecs, toutes les décisions doctrinales qu'ils opposent comme des divergences aux dogmes catholiques correspondants révèlent le même principe, qui consiste à demander que le Pape réside à Constantinople, par conséquent révèlent un entêtement déraisonnable, opiniâtre et puéril. Une symbolique qui démontrerait la vérité de notre assertion serait une des œuvres les plus utiles et les plus satisfaisantes qu'on pourrait entreprendre.

Cf. POLÉMIQUE, IRÉNIQUE.

MATTÈS.

SYMBOLIQUES (LIVRES), *libri symbolici*. Cette expression provient de la réforme. On nomma livres symboliques les professions de foi écrites que, en 1530, les sectes protestantes publièrent en grand nombre, soit pour exprimer nettement la différence qui existait entre elles et l'Église catholique, soit pour obtenir d'être reconnues par l'État, soit pour se constituer en forme et assurer leur existence.

Par la suite on appela de même livres symboliques toutes les professions de foi publiques, même celles des Catholiques et des Grecs, ou plutôt les documents écrits dans lesquels étaient consignées ces professions. D'après cela nous distinguons les livres symboliques catholiques romains, grecs et protestants.

I. LIVRES SYMBOLIQUES DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ROMAINE. Ils sont de deux classes : ce sont des symboles, qui embrassent toute la foi catholique, et des décrets dogmatiques, qui ont pour objets certains points particuliers de cette foi.

1. Quant aux *symboles*, nous renvoyons à l'article FOI (*profession de*).

Nous ajouterons seulement qu'il faut compter parmi les professions de foi ou les symboles de l'Église le canon *Firmiter*, du quatrième concile de Latran, de 1215. Quant à la bibliographie relative à ce sujet, on peut citer : Meyers, *de Symboli apostolici titulo, origine et antiquissimis Ecclesiæ temporibus auctoritate*, Treviris, 1849; Hahn, *Bibliothèque des Symboles et des règles de foi de l'Église catholique apostolique*, Breslau, 1842.

2. Les *décrets dogmatiques* sont ou des décrets des conciles ou des décisions des Papes.

Quant aux décrets des conciles, il n'y a que ceux des conciles œcuméniques qui appartiennent à cette catégorie de livres symboliques.

Cependant il y a aussi des décisions de conciles particuliers qui sont considérées comme expression de la foi de l'Église et ont la valeur de décrets œcuméniques; cette valeur leur est venue de la reconnaissance universelle qu'ils ont rencontrée.

Parmi les conciles œcuméniques qui n'ont pas seulement élargi ou expliqué le symbole, mais qui ont édicté de véritables décrets dogmatiques, il faut nommer : le troisième, le quatrième et le sixième (*Conc. Ephesin.*, ann. 431; *Conc. Chalced.*, ann. 451; *Conc. Constantin.* III, ann. 680), qui ont confirmé et formulé la doctrine de l'Église relativement à la personne du Christ, contre les Nestoriens, les monophysites et les monothélites; — puis le cinquième (*Constant.* II, ann. 553), qui condamna les Trois-Chapitres (1) et promulgua à cette occasion des décisions dogmatiques importantes; le septième (*Nicæn.* II, ann. 787) ne doit pas être omis, quoique l'objet sur lequel il se prononça (l'usage des images) n'ait pas une grande portée. Vient ensuite le douzième (*Lateran.* IV, ann. 1215), en tant qu'il décréta des décisions dogmatiques spéciales (contre quelques hérétiques du temps). De même le quinzième (*Conc. Viennense*, ann. 1311); le seizième (*Conc. Florent.*, ann. 1439); le cinquième de Latran (1512-1517), surtout à cause de son décret sur le principe de la science; enfin, et avant tous, le CONCILE DE TRENTE, de 1545 à 1563 (1).

Parmi les conciles particuliers on peut citer surtout :

Conc. Toletan. I, ann. 400, contre les Priscillianistes; *Conc. Carthag.* (411), *Hierosol.* (415), *Carthag.* (416), *Milevit.* (416), *Carthag.* (418), contre les Pélagiens; — deux conciles d'Espagne, en 447, contre les Priscillianistes; *Conc. Arausic.* II (529), et *Valentin.* (530), sur la grâce, la liberté, la justification, contre les Pélagiens; — *Conc. Bracarense* (560), principalement contre les Manichéens et les Priscillianistes; *Conc. Toletan.* IV (633), sur le Baptême, la prière, la descente du Christ aux enfers; — *Conc. Lateran.*, sous Martin I[er] (649), contre les monothélites; *Conc. Tolet.* XI (675), sur plusieurs points, notamment la Trinité; *Conc. Ratisbon.* (792), *Francofurt.* (744), contre l'adoptianisme; *Conc. Mogunt.* (848), *Carisiac.* I (849), *Carisiac.* II (853), *Valent.* III (855), contre Gottschalk; *Conc. Roman.*, *Brionense*, *Vercell.*, *Paris.* (1050), *Roman.* (1059, 1079), contre Bérenger; *Conc Suess.* (1092), contre Roscelin; *Conc. Suess.* (1121) et *Senon.* (1140), contre Abélard; *Conc. Par.* (1147) et *Rhenense* (1148), contre des expressions inexactes de Gilbert de Poitiers, par rapport aux personnes divines et aux attributs de Dieu; *Conc. Londinense* (1396), contre Wiclef; *Conc. Constant.* (1415), contre Wiclef et Hus; *Conc.*

(1) *Voy.* TROIS-CHAPITRES.

(1) *Voy.* TRENTE (concile de).

Roman., sous Benoît XIII (1725), sur divers sujets.

Les *décrets dogmatiques des Papes*. Nous renvoyons à l'article Pape, où est traitée la question de l'autorité absolue de ces décrets, ainsi que de l'infaillibilité des souverains Pontifes. Nous ne pouvons citer que quelques exemples des nombreux décrets qu'il faudrait rapporter ici.

Innocent Ier, Zosime, Célestin Ier ont promulgué des décrets contre les Pélagiens; Gélase et Virgile sur divers points; Jean IV et Martin contre les monothélites; Zacharie dans ses lettres à Boniface, et Nicolas Ier, souvent, et surtout dans sa lettre à l'empereur Michel, se sont prononcés sur la constitution de l'Église (la primauté). Les *décisions des Papes sont devenues* très-nombreuses et très-importantes à dater du seizième siècle. Nous rappelons les décrets de Léon X contre Luther (1520), de Pie V contre Baïus (1567), d'Innocent X contre Jansénius (1653), d'Innocent XI contre Molinos et les quiétistes (1687), d'Innocent XII contre Fénelon (1699), de Clément XI contre Quesnel (1713); les nombreuses constitutions de Benoît XIV, les édits de Pie VI contre le concile de Pistoie, de Grégoire XVI contre les opinions erronées d'Hermès (1).

Nous désignons ces professions de foi et ces décrets dogmatiques comme des livres symboliques, parce que ce sont des actes dans lesquels la foi catholique, la science de l'Église sont positivement consignées et nettement formulées. Ce ne sont en aucune façon les documents uniques de la science de l'Église; la pratique de l'Église, sa vie sociale et religieuse, plus encore les règles et les lois qui la constituent et la dirigent, sont autant de documents qui font connaître la teneur de sa foi; mais on ne peut pas considérer comme livres symboliques ces documents, même quand ils sont écrits, parce qu'ils expriment la foi de l'Église d'une manière médiate et indirecte, et non par des définitions nettes et précises, et qu'ils ont par là même toujours besoin d'être interprétés avant de pouvoir être invoqués.

(1) *Voy.* Hermès.

Mais le *Catéchisme romain* appartient évidemment à la catégorie des livres symboliques. Voici ce que nous savons de l'origine de ce livre remarquable.

Le concile de Trente reconnut qu'il était indispensable de publier un catéchisme qui, autant par la perfection de sa rédaction que par l'autorité du concile qui l'appuierait, serait propre à devenir partout la base de l'enseignement chrétien (1). On ignore qui eut le premier cette pensée, on sait seulement que, dès le commencement de 1562, une commission de plusieurs Pères fut instituée avec la mission de rédiger le catéchisme projeté (2). Le projet ne fut pas réalisé. Probablement on ne trouva pas satisfaisant le travail fourni par la commission; c'est pourquoi le concile, dans sa dernière session (3), décida qu'il abandonnait au Pape le soin de publier le Catéchisme (ainsi que l'*Index librorum prohibitorum* et la correction du *Missel* et du *Bréviaire*). Le Pape Pie IV prit immédiatement la chose en main, et nomma une commission de quatre théologiens chargés du Catéchisme. Ces théologiens furent: *Mutius Calinius*, archevêque de Zara, *Ægidius Fuscararius*, évêque de Modène, *Léonard Marinus*, archevêque de Lanciano, et *François Fureirius*, théologien portugais, qui, après avoir été à Trente, avait été retenu à Rome pour coopérer à la rédaction du

(1) *Cat. Rom.*, proœm., quæst. 7 et 8.
(2) Cf. *Conc. Trid.*, sess. XXIV, c. 7, *de Ref.*
(3) Sess. XXV, continuat.

Catéchisme. Tous ces théologiens, sauf le premier, appartenaient à l'ordre des Dominicains. Ils étaient tous remarquables par leur érudition, leurs lumières, la pureté de leur foi et de leurs mœurs. Afin d'assurer à l'œuvre la perfection même de la forme, on adjoignit à ces théologiens quelques philologues chargés de veiller sur la langue et le style. Nous n'en connaissons qu'un, *Jules Poggio*, ancien secrétaire du cardinal Charles Borromée, puis *magister litterarum* de Pie V. Le cardinal Borromée surtout poussa à l'exécution de l'œuvre entreprise. Dès 1562 il avait eu une correspondance active à ce sujet avec le président du concile de Trente; il fut à Rome chargé de la direction de l'œuvre. En 1564 chacun des théologiens eut terminé la tâche qui lui avait été assignée. On n'avait pas travaillé en commun, mais on avait confié à chacun des membres de la commission une partie du Catéchisme. Pie IV nomma alors une nouvelle commission chargée de soumettre le travail préparé à un examen approfondi. Le président de cette congrégation fut le cardinal *Sirlet;* les membres, Mutius Calinius, Léonard Marinus, *Jules Poggio* et *Curtius Francus* (Fuscararius était mort et Fureirius avait quitté Rome). C'est à ce travail en commun qu'on doit la parfaite conformité des quatre parties du Catéchisme, malgré la diversité des rédacteurs. Au mois de juillet 1566, quelque temps après l'élévation de Pie V, on mit la dernière main à l'œuvre, et vers la fin de l'année le Catéchisme fut imprimé et publié sous le titre de *Catechismus, ex decreto concilii Tridentini, ad Parochos, Pii V, Pont. Max., jussu editus. Romæ, in ædibus Populi Romani, apud Aldum Manutium*, 1566. — En même temps il en parut une traduction italienne, et le Pape chargea les Jésuites d'en faire une version française et allemande, le cardinal Hosius une polonaise. La première édition romaine ne renfermait pas de chapitres et de questions. Ces divisions sont l'œuvre d'*André Fabricius* de Liége (dans une réimpression de 1570). Fabricius répondit par là à un désir que dès 1566 le Pape avait témoigné au cardinal Hosius (1).

Tout le monde reconnaît, et il n'y a aucune contestation à ce sujet, que le Catéchisme romain, appelé aussi *Catéchisme du concile de Trente*, répondit complétement à ce qu'on attendait d'un pareil livre, et que sous tous les rapports c'est un chef-d'œuvre unique en son genre.

Mais une question plus importante est de savoir s'il faut le reconnaître comme livre symbolique. On est habitué à le considérer comme un écrit symbolique de seconde classe (2), ce qui veut dire qu'il n'a pas le caractère d'un *symbole* et d'un décret dogmatique formel, quoiqu'il jouisse d'ailleurs d'une autorité prépondérante, et qu'on puisse en général en appeler à lui avec une entière certitude. Si on lui refuse le caractère complet d'un livre symbolique : 1° parce qu'il n'est pas dirigé contre les protestants et qu'il ne se borne pas à combattre l'hérésie ; 2° parce que les Jésuites l'ont une fois contredit, et cela sur le chapitre de la grâce et de la liberté, et qu'ils ont soutenu qu'il n'avait pas l'autorité d'un symbole, sans avoir été repris de cette déclaration (3), nous croyons devoir contester cette opinion. D'abord on restreint par là d'une manière absolument inadmissible l'idée d'un livre symbolique; l'autorité des sources de notre foi ne dépend en aucune façon de ce qu'elles renferment des définitions contre une hérésie quel-

(1) *Voir*, sur ces détails, la préface de l'édition de Ritter, Breslau, 1837.
(2) Cf. Mœhler, *Symb.*, p. 16, etc.
(3) Mœhler, l. c.

conque. En second lieu, il faut remarquer que quiconque contredit le Catéchisme romain dans une de ses définitions essentielles, concernant la grâce et la liberté, contredit le concile de Trente; d'où il suit que le cas mis en avant, s'il avait la signification qu'on lui attribue, serait dirigé non-seulement contre le Catéchisme romain, mais contre le concile de Trente lui-même. Si les Jésuites ont refusé de reconnaître l'autorité symbolique du Catéchisme, ils n'avaient probablement pas d'autre intention que d'affirmer que le Catéchisme n'a pas une autorité parfaitement égale à celle des symboles et des décrets dogmatiques formels, *comme*, par exemple, ceux de Trente, *et en cela ils avaient raison. Ce qui fait la différence, comme Möhler le dit justement, c'est que le Catéchisme* n'a été rédigé ni par le concile, ni par le Pape, qu'il a seulement été élaboré d'après les ordres du premier, sous les yeux du dernier, publié d'après ses ordres et recommandé par lui à toute la Chrétienté. Ce qui fait encore la différence, c'est sans aucun doute que nous ne sommes pas obligés d'admettre *littéralement* chacune des définitions et des explications du Catéchisme; mais cela ne veut pas dire que nous puissions le contredire dans une de ses décisions essentielles. Non-seulement on ne peut admettre cette supposition, mais on est tenu d'être, dans toutes les idées essentielles, positivement d'accord avec le Catéchisme. Il a cette autorité en vertu de son origine, en vertu de sa rédaction, due à des hommes aussi pieux qu'orthodoxes et savants, qui mirent tout le soin imaginable à ne proposer dans toutes les questions que ce qui était reconnu comme étant la teneur même de la foi de l'Église. Nous ne disons rien de la disposition formelle du Catéchisme, parce qu'il ne s'agit ici que de son autorité.

II. Livres symboliques de l'Église grecque. L'Église grecque a d'abord en commun avec l'Église latine les symboles généraux et les décrets dogmatiques des conciles œcuméniques jusqu'au VII[e] (*Nicæn*. II, a. 787); ensuite elle a quelques symboles particuliers qui, après la chute de l'empire romain d'Occident, furent provoqués par diverses circonstances.

Le premier de ces symboles particuliers est la *Confessio Gennadii*. *Gennade*, nommé originairement *George Scholarius*, laïque et fonctionnaire de la cour de Byzance, mais très-savant et très-versé dans la connaissance de la théologie, avait été à Florence et s'y était montré partisan zélé de l'union. Au retour de Florence il avait, principalement sous l'influence de Marc Eugénicus(1), changé d'opinion; il était devenu un adversaire prononcé de l'Église latine, et s'était même, à la mort de Marc Eugénicus, mis à la tête du parti hostile à l'union. A la suite de ce changement sa position avait été ébranlée à la cour de Jean Paléologue, successeur de Constantin IX; il s'était retiré dans un couvent et y avait adopté le nom de Gennade. De là il avait de toute manière, par écrit et verbalement, travaillé sans interruption contre l'union, que favorisait l'empereur, et il était devenu le centre de tous les mouvements hostiles à ce projet; même en 1452, alors que l'empire de Byzance était ébranlé de part en part et qu'il n'avait évidemment plus de salut à espérer qu'en se ralliant étroitement à l'Occident, Gennade déclarait encore que l'empire s'écroulerait et devait s'écrouler si l'on ne rompait l'union avec les Latins. Cette hostilité de Gennade eut vraisemblablement pour conséquence son élévation sur le siége patriarcal de Constantinople. L'ancien patriarche

(1) *Voy.* Marc Eugénicus.

était mort, et, quatre jours après la prise de Constantinople par Mahomet II, le vainqueur éleva au siége patriarcal Gennade, sans doute à la demande des Grecs qui étaient demeurés à Constantinople, et surtout des ennemis de l'union (1). C'est de ce Gennade qu'on a une *Confessio fidei*. Voici ce qui en fut l'occasion. Le sultan était favorable au patriarche; il le défendait contre les inimitiés dont il était l'objet et s'entretenait volontiers avec lui. Dans ces entretiens ils en vinrent à parler de religion. Le sultan cherchait à s'instruire. Gennade rédigea par écrit les demandes du sultan et ses propres réponses, et ce petit écrit devint sa *Confession* sous sa première forme. Elle fut publiée pour la première fois, en 1530, par Brassican, à Vienne, en grec et en latin. Elle est en latin dans la *Bibl. max. Lugd.*, t. XXVI, p. 556, et c'est cette traduction latine que Kimmel a réimprimée dans ses *Monumenta*, p. 1-10. Sous cette première forme la profession de foi de Gennade ne porte que sur le dogme de Dieu en général, sans égard aux différences qui séparent l'Église latine de l'Église grecque. Il est à remarquer que Gennade dit formellement que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils (*ita Pater generat Filium seu Verbum ejus, et a Patre et Filio procedit Spiritus sanctus*) (2). Plus tard Gennade développa son travail, exposa explicitement le dogme de la Trinité et de l'Incarnation, et donna au tout la forme positive d'un symbole. Ce fut sous cette forme que Crusius et Chytræus, de Tubingue, publièrent de bonne heure la *Confession de Gennade*. Crusius l'inséra, en grec, en latin et en turc, dans la *Turcogræcia*, Basil., 1584, lib. II, p. 109 sq.; il l'avait reçue d'Emmanuel Molaxas. Chytræus l'édita à Francfort, 1583 (*Oratio de statu ecclesiarum hoc tempore in Græcia*, p. 178). Elle est en latin dans la *Bibl. max. Lugd.*, l. c., p. 558; en grec et en latin dans Kimmel, l. c., p. 11-23. Son titre complet est celui-ci : *Sapientissimi et honoratissimi Domini Gennadii Scholarii, patriarchæ Constantinopoleos, novæ Romæ, confessio dicta de recta et sincera fide Christianorum ad Agarenos. Interrogatus enim ab Amera sultan Mehemet : « Quid creditis, vos Christiani? » respondit in hunc modum.* Gennade n'a pas touché non plus dans cette *Confession* les différences des deux Églises, et a notamment passé sous silence la procession du Saint-Esprit du Père seul (1). Ainsi on peut considérer cette confession comme un symbole général.

Les Grecs furent à plusieurs reprises sollicités par les réformateurs du seizième siècle de leur communiquer leur profession de foi. Ce fut d'abord le patriarche Jérémie II (2). Les théologiens de Tubingue s'étaient empressés de s'adresser à lui dans l'espoir de lui faire adopter le luthéranisme. Jérémie répondit en rejetant nettement le protestantisme, et il s'établit une correspondance, qui dura de 1576 à 1581, dans laquelle Jérémie défendit l'Église grecque contre les opinions des protestants. Les lettres et les réponses furent imprimées en grec et en latin à Wittenberg, en 1584 : *Acta et scripta theolog. Wittemberg. et patriarchæ Constantinopol. D. Hieremiæ*, etc., etc. Cependant, et malgré leur importance et leur exactitude, ces explications du patriarche Jérémie n'ont pas la

(1) *Voy.* ÉGLISE GRECQUE. Cf. Héfélé, *Union de l'Église grecque*, art. III. *Revue trim. de Tub.*, 1848, p. 179-229. Kimmel, *Monumenta fidei Ecclesiæ Orientalis*, Ienæ, 1850, proleg., § 2, p. II-XXI.

(2) Kimmel, p. 3.

(1) Cf. Kimmel, p. 14.

(2) *Voy.* JÉRÉMIE, patriarche.

complète autorité d'un écrit symbolique.

Les professions de foi déterminées bientôt après par l'apostasie de Cyrille Lucaris sont plus importantes. Nous renvoyons, sur Lucaris, à l'article qui porte son nom. Ses menées donnèrent lieu aux documents suivants :

1. Une profession de foi d'un concile de Constantinople de 1638 (année de la mort de Cyrille).

2. Une autre d'un synode de Jassy, en 1642. Ces deux professions de foi, dirigées directement contre le calvinisme, furent formellement confirmées et reproduites (1672) par un synode de Jérusalem (réimprimées dans Kimmel, p. 398, 408 et 409, 420). Ce synode de Jassy confirma en même temps une autre *confession* qui lui fut soumise, et qui occupe *incontestablement* la première place parmi les symboles grecs. C'est un document également déterminé par l'affaire de Cyrille, savoir :

3. *Confessio orthodoxa catholicæ atque apostolicæ Ecclesiæ Orientalis*, de *Pierre Mogilas* (1). Nous n'avons qu'un mot à ajouter à l'article qui porte son nom. Sa confession se divise en trois parties dans lesquelles toute la doctrine chrétienne est exposée sous les titres de la foi, de l'espérance et de la charité. Elle se trouve dans Kimmel, avec les lettres de recommandation des patriarches Nectaire et Parthénius, en grec et en latin, p. 45-324.

Une autre confession opposée au calvinisme, que Cyrille voulait subrepticement introduire dans l'Église grecque, est :

4. La profession du concile de Jérusalem, que nous venons de citer, qui fut présidé par le patriarche Dosithée, en 1672, et qui est connue sous le nom de *Confessio Dosithei*. Elle est tellement d'accord avec le symbole catholique que les protestants ont voulu y reconnaître une influence romaine (1). Elle fut publiée pour la première fois par un Bénédictin, à Paris, 1676, et une édition corrigée parut en 1678, sous ce titre : *Synodus Jerosolymitana adversus Calvinistas hæreticos Orientalem Ecclesiam de Deo rebusque divinis hæretice, ut sentiunt ipsi, sentire mentientes, pro reali potissimum præsentia, anno 1672 sub patre Jerosol. Dositheo celebrata, interprete Domno M. F., e congregatione S. Mauri O. S. B.* Puis elle se trouve dans Hardouin, *Collect.*, t. XI, p. 179-274 ; dans Kimmel, en *grec* et en latin, p. 327-487.

5. La même année 1672 (et non, comme il est dit à l'article Pierre Mogilas, en 1662), un concile fut célébré à Constantinople sous le patriarche Denys, dans le but d'extirper complétement les opinions protestantes qui avaient pénétré dans l'Église d'Orient. On en trouve les actes dans Kimmel, P. II (*Appendix* de Weissenborn), p. 214-227.

Outre ces documents publics, il existe quelques professions de foi privées qui méritent d'être mentionnées à cause de l'autorité dont elles jouissent chez les Grecs et de l'importance qu'elles ont en elles-mêmes. Ainsi le synode de Jérusalem, que nous avons cité plusieurs fois, mentionne avec éloge un traité de *Nathanaël* sur la liturgie (du milieu du seizième siècle) et une dissertation de *Gabriel Sévère* sur les sept sacrements (contre les protestants), comme des écrits qui exposent très-exactement la doctrine orthodoxe.

Mais il faut nommer surtout la *Confessio* de *Metrophanes Critopulus*. Ce Métrophane, disciple et ami de Cyrille Lucaris, avait, tandis que celui-ci était encore patriarche d'Alexandrie, été envoyé en Allemagne et en Angle-

(1) *Voy.* Pierre Mogilas.

(1) *Voy.* Jérusalem.

terre, selon toute apparence pour y devenir protestant et pouvoir aider ensuite à propager le protestantisme en Orient. Après avoir séjourné assez longtemps en Angleterre il vint en Allemagne, en visita plusieurs universités et s'arrêta finalement à Helmstädt. Là, pressé par ses amis, il rédigea une exposition concise du système de foi des Grecs, qu'il leur laissa comme souvenir. De retour dans sa patrie il devint d'abord protosyncelle de Constantinople et ensuite patriarche d'Alexandrie. Il s'associa, à ce titre, à la condamnation de Cyrille Lucaris, et, par conséquent, n'avait pas embrassé la foi protestante. La dissertation qu'il avait laissée à Helmstädt fut publiée, en grec et en latin, en 1661, par Jean Hornéjus, à Helmstädt, sous ce titre : Ὁμολογία τῆς ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς, *Confessio catholicæ et apostolicæ in Oriente Ecclesiæ, conscripta compendiose per Metrophanem Critopulum*. On la trouve dans Kimmel, P. II (*Appendix*), p. 1-213.

III. LIVRES SYMBOLIQUES DES PROTESTANTS. On peut diviser les protestants en trois classes : les Luthériens, les Zwinglo-Calvinistes ou réformés, et les Indépendants, c'est-à-dire ceux qui admettent l'autorité de Luther, ceux qui reconnaissent l'autorité de Zwingle et surtout de Calvin, et enfin ceux qui, ne reconnaissant l'autorité ni de Luther ni de Calvin, ont, comme ceux-ci, formulé de leur chef un système de foi, mais n'ont pas joui d'autant d'autorité et ont formé des sectes plus restreintes. Chacun de ces partis a plusieurs symboles. Nous tâcherons de les énumérer, dans l'ordre chronologique, autant que possible.

1. Les *Luthériens* ont conservé quelques-uns des anciens symboles, savoir : le *Symbole des Apôtres*, celui de *Nicée* et celui de *S. Athanase*. Mais les points spéciaux qui ont constitué la confession protestante se trouvent exprimés dans la Confession d'Augsbourg, *Confessio Augustana*, dans l'Apologie de la Confession, *Apologia Confessionis*, dans les *Articles de Smalkalde*, dans les *deux Catéchismes* de Luther et la *Formule de Concorde*.

La *Confession d'Augsbourg* est une profession de foi que plusieurs États protestants, Jean, électeur de Saxe; George, margrave de Brandebourg; Ernest, duc de Lunebourg; Philippe, landgrave de Hesse; Jean-Frédéric, duc de Saxe; François, duc de Lunebourg; Wolfgang, prince d'Anhalt, et les sénats de Nurenberg et de Reutlingen, remirent, à la diète d'Augsbourg, en 1530, à l'empereur Charles-Quint, afin que l'empereur pût se convaincre que les protestants n'enseignaient rien de contraire à l'Écrituré ou à l'Église catholique.

Ce fut Mélanchthon qui la rédigea en latin et en allemand. Elle se divise en deux parties, dont la première traite des « principaux articles de foi; » la seconde, « des abus » que les États protestants ont abolis. Après que la confession eut été lue en langue allemande, l'empereur la reçut et la remit aux théologiens catholiques présents, en les chargeant d'examiner ce qu'il en était de l'assurance donnée par les États protestants. La mission n'était pas difficile; car les fausses interprétations et les falsifications que la Confession d'Augsbourg a fait subir à la doctrine catholique, et l'audace avec laquelle les vérités de l'antique tradition sont remplacées par des opinions nouvelles et purement arbitraires, sont tellement évidentes qu'elles sautent aux yeux de tout connaisseur. Aussi, au bout de cinq semaines, le travail des théologiens catholiques, nommé *Confutatio*, put être publiquement lu devant la diète (la Confession l'avait été le 25 juin, la *Confutatio* le fut le 3 août). Les théo-

logiens qui avaient pris part à la rédaction étaient Jean Eck, Jean Faber, Conrad Wimpfen, Jean Cochlæus, Jean Dietenberger, etc., etc. On ne peut pas dire que ce travail soit fait de main de maître, mais il ne s'agissait que d'une réfutation, et celle-ci est parfaitement claire et complète (1); aussi Mélanchthon se hâta-t-il de rédiger une *Apologie de la Confession*, ouvrage très-développé, qui offre un merveilleux modèle de l'alliance de raison et d'illusion dont est capable un homme savant et habile lorsqu'il prétend maintenir à tout prix et contre ses propres convictions une opinion qu'il a une fois émise. Cette Apologie, après avoir été approuvée par Luther, de même que la *Confession*, fut reconnue par les Luthériens comme l'expression fidèle de leur croyance, et c'est ainsi qu'elle devint leur second livre symbolique. On comprend que l'histoire des éditions des livres que nous venons de nommer, des modifications apportées au texte primitif et de la restitution de ce texte, est du plus haut intérêt pour les protestants, surtout quand ils prétendent faire de ces livres des règles de foi obligatoires. Quant à nous, tout cela nous est complétement indifférent. La dernière et la meilleure des éditions sera indiquée plus bas.

Après la Confession d'Augsbourg et son Apologie viennent les *Articles de Smalkalde*. Paul III, ayant convoqué un concile qui devait se réunir à Mantoue le 23 mai 1537, Luther reçut de l'électeur de Saxe la mission de rédiger une nouvelle profession de foi. Si ce document était agréé par les ligueurs de Smalkalde (2) on devait le soumettre au futur concile; si on trouvait bon de ne pas prendre part au synode, ce symbole serait pour les protestants un monument de persévérance et d'union, notamment pour ceux qui avaient embrassé le protestantisme depuis 1530; car la Confession d'Augsbourg (1), rédigée pour un autre temps et dans un autre but, n'exposait la doctrine évangélique ni dans sa perfection, ni dans les limites tracées désormais par la séparation des partis.

Luther rédigea donc vers la fin de 1536 son écrit, le fit examiner par Amsdorf, Spalatin et Agricola, et le transmit le 3 janvier 1537 à l'électeur. Cet écrit, parfaitement luthérien, prodige de grossièreté, d'outrages et de blasphèmes, plut extrêmement aux princes de Smalkalde, fut souscrit par l'élite des théologiens, Luther en tête, en somme par 43 théologiens, et jouit au moment même d'une suprême autorité. Luther l'avait rédigé en allemand; Pierre Généranus en fit une traduction latine, avec l'aide de Vit ou Gui Amerpach, qui plus tard rentra dans l'Église.

Parmi les éditions modernes on cite surtout celle de Marheinecke (Berlin, 1817). Mais la séparation des protestants luthériens d'avec l'Église (le papisme), accomplie de fait, et exprimée formellement surtout dans les articles de Smalkalde et dans les termes les plus vigoureux (2), n'étant pas encore scientifiquement motivée, Mélanchthon fut chargé de remplir cette lacune, ce qu'il fit dans son traité : *de Potestate et primatu Papæ*. Ce traité, écrit en latin, traduit en allemand par Vit Dietrich, fut achevé vers la fin de février 1537, souscrit par les théologiens de la ligue de Smalkalde, encore présents dans cette ville, et fut dès lors respecté comme une partie intégrante des articles de Smalkalde.

Les deux *Catéchismes* de Luther, le

(1) Cf. Kieser, *la Confession d'Augsbourg d'après les édit. origin., et sa réfutation*, Ratisbonne, 1845.
(2) *Voy.* SMALKALDE (ligue de).

(1) *Voy.* CONFESSION D'AUGSBOURG.
(2) Cf. p. II, art. IV.

grand et le *petit*, datent des années 1528 et 1529, et sont par conséquent les premiers livres symboliques des protestants luthériens. Ils ont été reconnus comme tels, et cela prouve clairement que les écrits symboliques des protestants ne sont en aucune façon l'expression d'une foi religieuse préexistante, mais sont bien l'expression d'opinions privées, qui ont peu à peu acquis plus ou moins d'adhérents. Luther a écrit ses catéchismes en allemand; ils ont été traduits en latin par J. Jonas, N. Selnecker et Vincent Opsopæus.

La *Formule de Concorde* enfin est née de la manière suivante. Le protestantisme luthérien s'était répandu en Allemagne et avait nettement pris le dessus sur le calvinisme; cependant les Luthériens n'étaient rien moins qu'unis entre eux. Il y avait divers partis qui se combattaient avec une extrême vivacité; les uns penchaient vers les opinions modérées et raisonnables de Mélanchthon, les autres tenaient aux opinions de Luther dans leur rigueur primitive, d'autres encore étaient suspects ou de crypto-calvinisme ou même de crypto-catholicisme. Il n'y a qu'à se rappeler les controverses des antinomistes, des synergistes osiandriens (1). Il en résulta que ceux qui tenaient à conserver le luthéranisme, vaille que vaille, pensèrent à trouver une formule dans laquelle tous les sectateurs de Luther pussent s'entendre et se confondre. A la tête de ces derniers se trouvait *Jacques Andréæ*, chancelier de Tubingue (2). Après plusieurs tentatives, Andréæ, secondé par Chemnitz (3), avait enfin produit une formule qui devait servir de base à des négociations ultérieures; il la désigna sous le nom de *Formulæ concordiæ inter Saxonicas et Suevicas Ecclesias*. A la demande de l'électeur de Saxe, du duc de Wurtemberg, du margrave de Bade et du comte de Henneberg, plusieurs théologiens se réunirent à Maulbronn et rédigèrent une formule plus abrégée que celle d'Andréæ, mais tout à fait dans le même sens; ce fut la *Formula Maulbrunnensis*. En 1576 Auguste, électeur de Saxe, appela ses propres théologiens et ceux du dehors à Torgau, afin qu'ils y achevassent l'œuvre commencée. Les théologiens réunis à Torgau réduisirent les deux formules qu'on leur proposa, la *Form. conc. inter Saxon. et Suev. Eccl.* et la *Form. Maulbrunn.*, en une troisième, qui porta le nom de livre de Torgau, *Liber Torgaviensis*. L'électeur Auguste envoya ce livre aux États protestants, le soumettant à leur examen et en quelque sorte à leur censure. Lorsque le livre fut revenu avec les remarques des censeurs, et que l'électeur vit, d'après celles-ci, qu'il n'était pas absolument impossible d'arriver à l'union, il invita les trois théologiens les plus considérés et qui avaient été les plus actifs jusqu'alors dans cette affaire, Chemnitz, Andréæ et Selnecker, à mettre la dernière main à l'œuvre. Ils se réunirent dans l'abbaye de Bergen, et, au bout de quelque temps, ils y furent rejoints par David Chytræus, du Mecklembourg, André Musculus et Chrétien Corner, du Brandebourg. Le 28 mai 1577 l'œuvre fut achevée, et elle constitua la formule de concorde de Bergen, *Formula concordiæ Bergensis*, ou simplement la *Formule de Concorde*. Elle se divise en deux parties. La première, *Epitome*, *scil. articulorum de quibus controversiæ ortæ sunt inter theologos Augustanæ Confessionis*, etc., traite des questions controversées (le péché originel, la liberté, la justice, la loi et l'Évangile, etc.), d'une manière concise et abrégée; la seconde, *Solida, plana ac perspicua repetitio et declaratio quorundam articulo-*

(1) *Voy.* ANTINOMISME, SYNERGISME.
(2) *Voy.* ANDRÉÆ (Jacques).
(3) *Voy.* CHEMNITZ.

rum Augustanæ Confessionis de quibus aliquamdiu inter nonnullos theologos eidem addictos disputatum fuit, etc., etc., allant plus au fond, traite en détail les mêmes questions.

Il s'agit alors de faire accepter la formule de concorde partout. L'électeur de Saxe se donna beaucoup de peine dans ce but. Il réussit presque généralement ; peu de princes et de villes refusèrent d'admettre la formule. On ne consulta naturellement pas les sujets des gouvernements adhérents ; s'ils ne voulaient pas accepter la formule, ils pouvaient émigrer.

Cependant l'électeur de Saxe crut *que* son œuvre ne serait complète *qu'autant* que les professions de foi des *Luthériens publiées jusqu'alors seraient réunies en un corps* (*corpus*) et seraient, sous cette *forme*, adoptées par les États respectifs. C'est ce qui eut lieu, en effet, dans une assemblée nombreuse réunie à Jüterbock en 1579 et en 1580 parut à Dresde une édition de ce *Corpus Symbolorum*, savoir de la Formule de Concorde, de la Confession d'Augsbourg, de l'Apologie, des Articles de Smalkalde, des deux catéchismes de Luther, précédée d'une préface souscrite par beaucoup de princes et de villes, et cette collection des symboles luthériens fut appelée le Livre de Concorde, *Liber Concordiæ*. On peut encore remarquer que la Formule de Concorde, rédigée originairement en allemand, fut traduite en latin par Osiander. Le Livre de Concorde, une fois achevé, eut de nombreuses éditions, en allemand, en latin, et dans les deux langues. La meilleure édition et la plus moderne est celle de C.-A. Hase : *Libri symbolici Ecclesiæ evangelicæ, sive concordia. Lipsiæ, sumpt. Breitkopfii et Haertelii*, edit. tertia, 1846. On y donne en même temps des détails complets sur l'histoire et la bibliographie de ce livre.

Quand il est question des symboles luthériens on a coutume d'y ajouter les *Articles de Visite saxons*. Ils datent de 1592 et renferment un symbole nettement articulé contre le calvinisme, qui avait trouvé çà et là accès en Saxe, et tous les ministres de l'Église luthérienne furent tenus de respecter ces articles. Ils étaient autrefois fort en crédit, mais ils n'obtinrent jamais une autorité universelle ; aujourd'hui ils n'ont plus de valeur (1).

II. Les *Réformés* ont publié un grand nombre de professions de foi. Pour ne pas être trop long, nous n'en donnerons qu'une énumération chronologique aussi exacte que possible, en y ajoutant les observations strictement nécessaires à l'histoire de ces documents ; nous les diviserons en même temps par nations.

A. Nous devons naturellement commencer par la *Suisse* (2), qui est le berceau du protestantisme réformé. Les réformés suisses ont dix symboles, deux catéchismes et quelques écrits dogmatiques provenant de théologiens réformés. Nous en avons parlé à l'article CONFÉDÉRATION HELVÉTIQUE.

B. Parmi les confessions des réformes en *Allemagne* nous nommerons :

α. La *Confessio Tetrapolitana* (3).

β. Le catéchisme de Heidelberg, *Catechimus Palatinus s. Heidelbergensis*; c'est le plus célèbre des écrits symboliques des réformés allemands. Il fut composé en allemand, sous les ordres et sous les yeux de l'électeur palatin Frédéric III (4), par Zacharie Ursinus et Gaspard Olévianus, traduit en latin par Jonas Lagus et Lambert Pithopæus, et publié dans les deux langues en janvier 1563, comme texte authentique. Il se divise en trois parties :

(1) Cf. l'article CORPS DE DOCTRINE.
(2) *Voy.* SUISSE.
(3) *Voy.* CONFESSION TÉTRAPOLITAINE.
(4) *Voy.* PALATINAT.

1° *De hominis miseria*; 2° *De liberatione hominis*; 3° *De gratitudine*. Nous renvoyons pour l'histoire et la littérature aux ouvrages indiqués dans la note (1).

γ. La *Confessio fidei theologorum et ministrorum Heidelb.*, qui se restreint à quelques points principaux, n'obtint pas l'autorité du catéchisme ; à peine fut-elle rangée parmi les livres symboliques. Elle fut d'abord rédigée en allemand; en 1575 elle parut en latin.

δ. On peut en dire autant du livre qui fut publié en 1607 à Heidelberg sous ce titre : *Exposé détaillé de ce que les Églises réformées d'Allemagne croient et ne croient pas*. Les réformés d'Allemagne eurent continuellement à combattre contre l'orthodoxie luthérienne. De là les écrits du genre de celui que nous venons de signaler.

ε. *Confession des théologiens d'Anhalt sur les principaux articles fondamentaux de la doctrine chrétienne*, 1859.

ζ. *Confessio Marchica*, symbole que l'électeur Jean-Sigismond de Brandebourg publia en 1613, après avoir passé de la confession luthérienne à la confession réformée. Elle fut, dit-on, rédigée en allemand par Pélargus, théologien de Francfort-sur-l'Oder. Il n'en parut pas de version latine officielle; le texte allemand demeura seul authentique. Plus tard on réunit à la *Confessio Marchica* deux documents, savoir le *Colloquium Lipsiacum* (1631) et la *Declaratio Thoruniensis* (1645), et ces écrits devinrent et demeurèrent la règle de foi des réformés du Brandebourg et de la Prusse, jusqu'à ce qu'en 1817 leur union se consomma.

(1) Cf. Kœcher, *Hist. de l'Église réformée*, 1800. Ewald, *sur le Catéchisme en général, et en particulier sur ceux d'Ursinus et de Luther*, Heidelberg, 1816. Guill. Augusti, *Essai d'une Introduction historico-critique à l'étude des deux principaux catéchismes de l'Église évangélique*, Elberf., 1824.

η. Voici ce qui donna lieu au *Colloque de Leipzig* que nous venons de citer. En 1631 l'électeur Jean-George de Saxe, l'électeur George-Guillaume de Brandebourg et Guillaume, prince et landgrave de Hesse, convinrent d'une réunion et d'une conférence des théologiens luthériens et réformés à Leipzig, dans l'intention de réconcilier et d'unir les deux confessions. Les deux partis désiraient sérieusement la paix, et par conséquent on s'entendit facilement sur la rédaction de la formule de pacification. Cette formule, rédigée en allemand et signée par les théologiens de la conférence, est le *Colloquium Lipsiacum, anno* 1631, les théologiens réformés et luthériens présents ayant en quelque sorte établi la *liquidation* des points sur lesquels ils étaient unis ou non. Le résultat ne fut pas différent de tous ceux qui naissent de pareilles tentatives; la division entre les Luthériens et les réformés éclata bientôt avec plus d'intensité que jamais. Malgré cela le *Colloquium Lipsiacum* eut une grande autorité et en a encore, au moins parmi les réformés.

C. Les *réformés de Pologne* ont deux professions de foi réunies et une troisième isolée.

α. La première est le *Consensus Sendomiriensis*, c'est-à-dire les actes d'une tentative d'union que firent en 1570, à Sendomir, d'après le vœu du roi, les Luthériens, les réformés et les Frères bohêmes de Pologne.

Le résultat de la tentative fut la rédaction d'un acte d'union. Les réformés considérèrent l'écrit comme l'expression de leur foi, et cet acte est le *Consensus mutuus in religionis Christianæ capitibus, inter Ecclesias majoris et minoris Poloniæ, Lithuaniæ et Samogitiæ, quæ juxta Confessionem Augustanam, Fratrum Waldensium, ut vocant* (les Frères bohêmes), *et Helveticam, aliquo modo a se dissentire vi-*

debantur, factus in synodo Sendomiriensi, ann. 1579, *apr.* 14.

β. On réunit à ce *Consensus*, en 1595, les décrets d'un synode tenu par les réformés polonais à Thorn, *Thoruniensis synodi generalis, a. D.* 1596, *die* 21 *Augusti, celebratæ Canones.*

γ. La troisième confession, qui ne fut provoquée que par les réformés polonais, est la *Declaratio Thoruniensis* de 1645, que nous avons citée plus haut (1). Le roi Wladislas IV avait désiré réunir les confessions des Catholiques, des Luthériens et des réformés, et fixa à cette fin le colloque de Thorn. Il n'eut, comme de juste, pas de résultat. Les réformés avaient remis une déclaration écrite, qui devint la *Declaratio Thoruniensis.* Plus tard elle fut adoptée, nous l'avons dit, pour symbole par le Brandebourg. Son titre entier porte : *Generalis Professio doctrinæ Ecclesiarum reformatarum in regno Poloniæ, magno ducatu Lithuaniæ annexisque regni provinciis, in conventu Thoruniensi, ann.* 1645, *ad liquidationem controversiarum maturandam exhibita, d.* 1 *septembris* (2).

D. Quant à la confession des *Bohêmes protestants*, nous renvoyons à l'article Bohêmes (*frères*), et nous remarquerons seulement que cette confession, que les Frères envoyèrent, en 1532, au margrave George de Brandebourg, et que Luther publia la même année à Wittenberg, était intitulée : *Compte rendu de la foi, du culte et des cérémonies des Frères bohêmes et moraves, qui sont nommés par quelques-uns Picards, par d'autres Vaudois.* L'autre confession, que les mêmes Frères remirent, en 1535, au roi Ferdinand et firent publier par Luther, était intitulée : *Summa ratioque fidei ac dogmatum quæ quidem tum per regnum Bohemiæ marchionatumque Moraviæ, tum alias quoque a nostræ professionis senioribus, omnibus eodem animo præditis, de justificatione in Ecclesiis nostris docentur, primum regiæ majestati, deinde piis omnibus et candidis lectoribus sincere ac simpliciter oblata atque exhibita.*

E. Les *réformés néerlandais* sont représentés par deux symboles :

α. La *Confessio Belgica*, rédigée en 1561 par quelques prédicateurs réunis, et surtout par Gui de Brès et Adrien Saravia, et approuvée par plusieurs synodes, et notamment par celui de Dordrecht, de 1618 : *Ecclesiarum Belgicarum Christiana atque orthodoxa Confessio, summam doctrinæ de Deo et æterna animarum salute complectens, prout in synodo Dordrechtana fuit recognita et approbata.*

β. Les actes du synode de Dordrecht, de 1618-1619, *Judicium synodi nationalis reformatarum Ecclesiarum Belgicarum, habitæ Dordrechti, ann.* 1618 *et* 1619, *cui plurimi insignes theologi reformatarum Ecclesiarum interfuerunt, de quinque doctrinæ capitibus in Ecclesiis Belgicis controversis.* Quant à la partie historique, nous renvoyons aux articles Confession belge, Dordrecht (*synode de*), Arminiens et Grotius (*Hugo*).

F. Pour les livres symboliques de l'*Église anglicane* nous renvoyons à l'article Haute Église.

G. Les *protestants écossais* ont formulé leur foi dans deux symboles.

α. Le premier fut rédigé en 1560 par Knox, à la demande du parlement d'Édimbourg, qui l'approuva : *Confessio Scotica, s. Scoticana Confessio fidei. Ordines regni Scotiæ omnesque in illo regno profitentes Jesum Christum, sanctumque ejus Evangelium, nativis suis popularibus aliisque regnis et nationibus, una cum ipsis com-*

(1) *Voir* p. 28.
(2) Cf. Pologne.

dem Christum Jesum profitentibus, gratiam, misericordiam et pacem a Deo Patre, etc., comprecantur.

β. Le second symbole, originairement puritain, rédigé en 1643, et approuvé par le parlement, fut la *Confessio fidei in conventu theologorum, auctoritate Parliamenti Anglicani indicto, elaborata, eidem Parliamento postmodum exhibita, quin et ab eodem deindeque ab Ecclesia Scoticana cognita et approbata, una cum catechismo duplici*, Cantabrig., 1659 (1).

H. Les *Réformés français* possèdent un symbole de foi et un catéchisme. Le symbole fut rédigé par Th. de Bèze et remis, en 1559, au roi de France, François II, en 1561 à Charles IX. La guerre des huguenots s'étant terminée à leur avantage, ils se réunirent, en 1571, en un concile national à la Rochelle, et là le symbole de Bèze fut de nouveau approuvé, signé par le prince de Condé, l'amiral de Coligny, et remis par la reine Jeanne de Navarre à son fils Henri (Henri IV). Il demeura, malgré de nombreuses attaques, la règle de foi des réformés de France. Il est simplement intitulé : *Gallicarum Ecclesiarum Confessio fidei, Carolo IX, regi, ann.* 1561 *exhibita.* Il fut rédigé en français et ne fut traduit en latin qu'en 1566 (2).

Il existait encore une autre profession de foi qu'on a essayé de donner pour le symbole des réformés français, mais qui ne fut jamais reconnue comme telle. C'était un écrit que de Bèze avait rédigé pour le transmettre à l'empereur et aux États de l'empire germanique (1564). Il fut imprimé en 1566 à Heidelberg : *Confession et symbole abrégé de la foi des Églises réformées de France.*

I. Enfin les *Réformés hongrois* ont aussi un symbole particulier. Il fut approuvé dans un synode de Czenger, en 1557 ou 1558, et imprimé en 1570 à Debrezin ; il a pour titre : *Vera Confessio ex verbo Dei sumta et in synodo Czengerina uno consensu exhibita et declarata.*

Tous ces symboles réformés ne se distinguent essentiellement les uns des autres que par le plus ou moins de rigueur avec laquelle ils maintiennent le dogme capital et connu de Calvin. On a de bonne heure formé des recueils de tous ces symboles. Tel est : *Harmonia confessionum fidei orthodoxarum et reformatarum Ecclesiarum quæ in præcipuis quibusque Europæ regnis, nationibus et provinciis, sacram Evangelii doctrinam pure profitentur*, etc., Genevæ, 1581. Un recueil plus complet et mieux distribué parut en 1612, sous ce titre : *Corpus et syntagma confessionum fidei quæ in diversis regnis et nationibus Ecclesiarum nomine fuerunt authentice editæ*, etc., Genevæ, nouv. éd., 1654. Plus récemment Augusti a publié un *Corpus librorum symbolicorum qui in Ecclesia reformatorum auctoritatem publicam obtinuerunt*, Elberfeld, 1827, et Niémeyer a publié une *Collectio confessionum in Eccles. reform. public.*, avec un *Appendix*, Lipsiæ, 1840. Une collection tout à fait complète de tous ces symboles n'existe pas.

III. Parmi les nombreuses sectes sorties du protestantisme, celles qui sont parvenues à formuler un symbole et que nous devons nommer ici sont les Arminiens, les Sociniens, les Anabaptistes et les Quakers.

A. Les *Arminiens* comptent parmi leurs livres symboliques :

a. Confessio, s. declaratio sententiæ pastorum qui in fœderato Belgio Remonstrantes vocantur, super præcip. artic. relig. Christ., Harderov., 1622 (rédigé par Épiscopius).

(1) Cf. ÉCOSSE.

(2) *Voy.* HUGUENOTS, BÈZE.

β. *Apologia pro confessione*, 1629 (également rédigé par Episcopius).

γ. *Scripta adversaria collationis Hagiensis habitæ, a. 1611, de divina prædestinatione et capitibus ei annexis*, renfermant les cinq points dans lesquels les remontrants diffèrent des orthodoxes et rédigés dès 1615 (1).

δ. *Epistola Ecclesiarum quas in Belgio Remonstrantes vocant, ad exterarum Eccles. reform. doctores*, etc., 1627, rédigé par Gasp. Barlæus.

ε. *Acta et scripta synodalia*, etc., rédigés par les remontrants au synode de Dordrecht de 1619.

ζ. Quelques Catéchismes.

B. Les Sociniens ont publié :

α. *Confessio fidei Christ. edita nomine Ecclesiarum quæ in Polonia unum Deum et Filium ejus unigenitum, etc., profitentur per [illegible] veritatis confessorem*, 1642 (par Schlichting).

β. Plusieurs catéchismes, parmi lesquels le Grand Catéchisme socinien, commencé par Faust Socin, achevé par Jérôme Moscorovius et Val. Schmalz, et publié en polonais (1605), en allemand (1608), en latin (1609), à Rakau, sous ce titre : *Catechesis Ecclesiar. quæ in regno Polon. et magno ducatu Lithuan., etc., affirmant neminem alium, præter Patrem D. N. J. C., esse illum unum Deum Israelis, hominem autem illum Jesum Nazar., qui ex Virgine natus est, nec alium, præter aut ante ipsum Dei Filium unigenitum, et agnoscunt et confitentur.*

Les autres protestants n'ont pas reconnu les Sociniens et ont brûlé leurs livres symboliques, mais on ne voit pas de quel droit.

C. Les *Anabaptistes* ont formulé leur foi dans plusieurs écrits symboliques ; mais, en général, ces livres sont uniquement destinés à la communauté où ils sont nés, et ne peuvent par conséquent pas être considérés comme des livres symboliques dans le sens strict.

D. Les *Quakers* ont publié :

α. *Catechismus et fidei confessio, approbata et confirmata communi consensu et consilio patriarcharum, prophetarum et apostolorum, Christo ipso inter eos præsidente et prosequente.*

β. *Apologia theol. Christ.*, tous deux rédigés par Barclay, imprimés à Amsterdam, 1676.

Cf. Köllner, t. I, Hamb., 1837, l'article RELIGIEUSES (confessions d'union).

HAAS.

SYMBOLES DES APÔTRES, DE NICÉE, DE NICÉE-CONSTANTINOPLE ET D'ATHANASE, DE TRENTE. *Voyez* SYMBOLES et SYMBOLIQUES (*livres*).

SYMMACHIENS. Ces hérétiques sont, suivant Philastre (1), des disciples de l'hérésiarque Patrice, de Rome, dont la secte prétendait, comme les Marcionites, que le corps de l'homme ne provient pas de Dieu, mais du diable, qu'il faut par conséquent le mépriser et en abuser de toutes manières. Quelques Patriciens n'hésitèrent pas à se tuer eux-mêmes (2).

Les Symmachiens étaient parfaitement d'accord avec les Patriciens, niaient le dernier jugement, et prêchaient une morale corrompue et charnelle. Sauf Philastre, aucun écrivain de l'antiquité ne parle de cette secte. Le Père Pétau, dans ses Observations sur Épiphane (3), a probablement raison quand il dit que ces Symmachiens ne proviennent pas de l'Ébionite Symmaque, le traducteur de la Bible ; mais Valois pourrait bien avoir raison aussi quand, dans ses Remarques sur Eu-

(1) *Voy.* ARMINIENS.

(1) *De Hæres.*, LXIII. Migne, *Patrol.*, t. XII, col. 1177.

(2) Cf. *Prædestinatus*, c. 61. Sirmond, *Opp.*, I, 288.

(3) Epiph., *Opp.*, II, 400.

sèbe, VI, 17, il fait dériver précisément de ce Symmaque l'Ébionite, le traducteur de la Bible, une autre secte judéo-chrétienne de Symmachiens. Le commentaire de l'épître aux Galates attribué à S. Ambroise parle, dès le commencement, de cette autre secte, disant : « Les Symmachiens proviennent des Pharisiens; ils tiennent à toute la loi, s'appellent Chrétiens, voient, avec Photius, dans le Christ, non l'homme-Dieu, mais purement un homme (1). » Dans S. Augustin le nom des Symmachiens apparaît comme synonyme de Nazaréens. Ainsi Faust le Manichéen écrit (2) : « Imaginez-vous un Nazaréen, que d'autres appellent Symmachien. »

Ils avaient conservé l'usage de la circoncision, observaient le sabbat, s'abstenaient de manger de la viande de porc et de tout ce que la loi défendait, et cependant s'attribuaient le nom de Chrétiens. S. Augustin remarque (3) que les Symmachiens ou Nazaréens, dont parle Faust, n'existaient plus de son temps qu'en très-petit nombre (4). Ailleurs S. Augustin dit (5) que la secte qui se nommait Nazaréens, que d'autres appelaient Symmachiens, pratiquaient à la fois la circoncision des Juifs et le baptême des Chrétiens (6).

Quoique nulle part Symmaque ne soit nommé comme celui qui donna son nom à la secte, il est très-vraisemblable que c'est de lui que proviennent ces hérétiques.

SYMMAQUE. *Voyez* BIBLE (*traductions de la*).

SYMMAQUE, *Pape.* Après la mort d'Anastase II, Symmaque, diacre de Rome, né en Sardaigne, fut élu Pape par la grande majorité des électeurs (498). Comme on ne pouvait pas s'attendre à ce qu'il approuverait l'*Henoticon* (1), le sénateur Festus, qui avait promis à l'empereur de Byzance de faire approuver à Rome l'*Henoticon*, parvint, en corrompant les électeurs, à faire élire un antipape dans la personne de l'archiprêtre romain *Laurent*. D'autres sénateurs s'unirent à Festus en faveur de l'antipape, tels que Probinus, tandis que l'ex-consul Faustus et une partie des sénateurs s'attachaient au Pape légitimement élu. Comme cette double élection suscita une lutte qui devint bientôt sanglante, les deux partis soumirent l'affaire à Théodoric, roi des Ostrogoths, à Ravenne, et celui-ci décida qu'il fallait considérer comme Pape légitime celui qui avait été élu le premier et à la majorité des voix. Cette décision fit reconnaître l'autorité de Symmaque et rétablit la paix pour quelque temps.

Durant cet intervalle de paix Symmaque présida plusieurs conciles à Rome, entre autres, en 499, un concile qui défendit strictement d'engager sa voix pour une élection papale future avant que le Pape fût réellement mort, ajoutant que, le Pape mort, celui-là serait son successeur qui aurait été élu à l'unanimité ou à la majorité des voix par le clergé romain. Laurent lui-même souscrivit les actes de ce synode.

Dans un autre concile Symmaque donna à son adversaire Laurent, *intuitu misericordiæ*, dit le *Liber Pontificalis*, l'évêché de Nocéra; mais en 501 le schisme éclata de nouveau. Des Laurentiens, membres du clergé et du sénat (on nomme derechef les sénateurs Festus et Probinus), s'élevèrent contre Symmaque en l'accusant de crimes gros-

(1) Ambros., *Opp.*, ed. Migne, t. IV, col. 337.
(2) August., *contra Faustum Manichæum*, XIX, 4.
(3) C. 17.
(4) August., *Opp.*, éd. Migne, t. VIII, col. 349, 359.
(5) *Contra Cresconium Donatistam*, I, 31.
(6) *Opp.*, t. IX, col. 465.

(1) *Voy.* HÉNOTICON.

siers ; ils rappelèrent secrètement Laurent à Rome ; Symmaque fut accusé par devant Théodoric, qui envoya en qualité de visiteur, à Rome, Pierre, évêque d'Altinum. Pierre, qui ne devait s'enquérir que de la justice et de la vérité, et dont la mission était de tout calmer, répondit si peu à la confiance qu'on avait mise en lui et au respect qu'il devait à Symmaque qu'il s'attacha aux hérétiques, sans s'inquiéter de rien, et poussa ainsi le désordre à un suprême degré. Théodoric, après s'être entendu avec Symmaque pour mettre un terme au schisme, convoqua un synode (*synodus palmaris*). Cette assemblée, au milieu des hostilités dont elle était l'objet et des tumultes sanglants que soulevèrent les Laurentiens, proclama l'innocence du Pape, qui s'était librement soumis à son jugement, quoique le concile eût reconnu son incompétence. Malgré cela les Laurentiens continuèrent leur révolte, jusqu'à ce qu'enfin Laurent fut renvoyé de Rome. Ils avaient aussi attaqué le synode, en écrivant contre lui un livre intitulé *Adversus synodum absolutionis incongruæ*. Un second concile fut convoqué pour extirper le schisme et en empêcher le retour, et ce fut à ce concile que l'évêque Ennode (1) remit son apologie du concile précédent, *synodus palmaris*. L'historien nous apprend d'ailleurs plusieurs particularités qui signalent le zèle apostolique du Pontife. Il approuva le partage fait par le Pape Léon Ier de la province entre Arles et Vienne, donna le pallium à S. Césaire, évêque d'Arles (2), et le nomma vicaire apostolique. Il envoya également, dit-on, le pallium à Théodore, évêque de Lorch (3). Il fit expulser de Rome les Manichéens qu'on y avait découverts et brûla leurs livres. Il soutint par des envois annuels d'argent et de vêtements les évêques d'Afrique exilés en Sardaigne par Trasamond, roi des Vandales. On peut voir, dans le *Liber Pontificalis*, les basiliques qu'il fit construire ou réparer. Il pressa l'empereur Anastase de se séparer d'Acace et des hérétiques. Anastase vit dans ces instances une excommunication et publia une lettre dans laquelle il faisait les reproches les plus sanglants au Pape et le nommait même manichéen. Symmaque se défendit dans une lettre apostolique. Il mourut le 19 juillet 514.

Cf. Pagi, *Brev. R. P.*; Baronius, *Ann. de Symmacho*; Bolland., *ad* 19 *jul.*, in *V. S. Symmachi*, P.

SCHRÖDL.

SYMPATHIE (συμπάθεια, *consensus*). On nomme ainsi, dans le sens le plus large et le plus habituel, l'accord existant par des causes inconnues entre des corps ou des esprits divers. La sympathie psychique se révèle par la force avec laquelle l'aspect de certaines personnes nous captive. Les anciens admettaient une sympathie particulière entre les astres, notamment entre la lune, et certains animaux, certaines plantes ou certains minéraux. S'il est incontestable qu'il peut exister un rapport que nous ne comprenons pas entre les planètes et les corps terrestres, dès qu'on veut déterminer plus nettement ce rapport on ne rencontre plus que superstition, crédulité, ignorance et explications arbitraires. C'est, par exemple, une imagination arbitraire et fantastique que celle qui a donné à telle ou telle planète, d'après la couleur ou l'intensité de sa lumière, le nom de telle ou telle divinité païenne, tout comme c'est de la fantasmagorie et du pur fatalisme que de placer sous l'influence particulière de telle ou telle divinité planétaire des animaux, des plantes, des métaux, dont les qualités s'accordent par hasard avec celles que la

(1) *Voy.* ENNODE.
(2) *Voy.* CÉSAIRE (S.).
(3) *Voy.* BAVIÈRE et PASSAU.

fable attribue à telle ou telle divinité, au lieu de constater, comme on le peut, plus sérieusement et plus directement, la polarité terrestre qui existe entre certains corps organiques, polarité d'où résultent les rapports plastiques qui se manifestent réellement entre les planètes et certains corps qu'elles attirent. Qui ne connaît l'influence du soleil ou de la lune sur certains animaux ou certaines plantes? Avec quelle ardeur l'héliotrope ne se tourne-t-il pas vers la lumière? Au lever du soleil mille millions d'animaux et de plantes s'éveillent, comme sous le choc d'une étincelle électrique; une innombrable armée de créatures nocturnes s'agitent et commencent à vivre au moment où la lune se lève à l'horizon. Qui peut ignorer l'action de la lune sur l'homme, l'animal, la plante et la pierre? Les jardiniers et les agronomes en savent plus long à cet égard que le naturaliste le plus consommé. Le fruit cueilli durant la lune croissante se conserve plus longtemps que celui qu'on a ramassé durant son déclin; les maladies périodiques et la peste diminuent avec les changements de lune; les cadavres se corrompent plus promptement durant la pleine lune; la pleine lune trouble le sommeil; en rayonnant sur la face de l'homme elle produit des tremblements, des tiraillements; on sait l'influence de la lune sur la mer, sur les somnambules et sur certaines périodes de la vie des femmes. Qui, à la vue de ces faits constatés et reconnus, peut encore accuser nos ancêtres de crédulité ou de superstition parce qu'ils faisaient attention aux phases de la lune quand ils se faisaient saigner, purger, couper les cheveux, et comment ne pas avoir pitié plutôt de l'esprit superficiel des adeptes de la science moderne, qui se permettent de rire de la superstition des anciens? C'est à ces relations de polarisation terrestre qu'est due la fermentation du vin du Cap, en Occident, quand la vigne commence à fleurir au Cap. Les perturbations que les constellations produisent dans l'atmosphère et le procédé vital de ce monde engendrent des épidémies qui frappent les plantes et les animaux de toute une contrée, qui toutes inopinément, et par un changement aussi subit qu'inexplicable dans l'atmosphère, guérissent à la fois. La contagion a son motif dans cette polarisation; la flamme inconnue consume la matière de la maladie dans les corps polairement similaires. Un homme d'une santé florissante attire naturellement les regards et impressionne agréablement ceux qui le voient; une société joyeuse nous communique électriquement son allégresse, tout comme le bâillement de gens qui s'ennuient nous gagne; un regard sombre, que nous rencontrons sans nous y attendre, trouble notre sérénité et se projette comme une ombre sur notre visage. Il est incontestable que les natures semblables, dans les règnes animal et végétal, tout comme parmi les corps inanimés, se choisissent et s'attirent; ainsi il existe une affinité entre certains métaux et certaines espèces de bois, entre le fer et l'aimant, et quoi de plus vulgaire que la direction de l'aiguille aimantée vers le nord?

En revanche la prétendue sympathie ou antipathie admise entre certains animaux et certaines plantes est tout à fait imaginaire, ou bien la cause en est évidente et n'a rien de mystérieux. S'il y a de l'antipathie entre le romarin, la lavande, le thym et le laurier, cela provient tout simplement de ce que ces plantes, cherchant la même nourriture, si elles sont placées les unes à côté des autres, se nuisent mutuellement, et leur antipathie n'est pas différente de celle de deux chiens qui se disputent le même os. Si le gre-

nadier se trouve bien à côté du myrte, c'est par une cause contraire, chacune de ces deux plantes se nourrissant de sucs différents.

Dans un sens plus étroit et tout médical, on nomme sympathie l'influence qui augmente l'activité générale de l'organisme ou diminue celle de certains viscères en redoublant l'activité d'un organe particulier.

On a considéré comme agent médiateur entre les organes tantôt le système nerveux, tantôt le système vasculaire, tantôt le tissu cellulaire, tantôt les sucs sécrétés par les diverses membranes. Si, en effet, le système nerveux et le système vasculaire sont en mille circonstances des agents de correspondance et de *médiation*, et peuvent être envisagés comme des causes générales de sympathie, l'*expérience* prouve cependant l'existence de certaines sympathies là où il ne peut être question de système nerveux ou vasculaire. D'ailleurs on n'a pas résolu la question de savoir pourquoi le système nerveux ou vasculaire, formant un ensemble, agit sympathiquement sur tel organe, et non pas sur tel autre. Les phénomènes sympathiques se manifestent dans l'état de santé comme dans l'état de maladie. Ainsi tel organe se développe en même temps que tel autre; la voix mue au moment de la puberté, l'action de la lumière sur les yeux provoque l'éternument, le chatouillement produit le rire, etc.

On parle de sympathie, dans les traités de *morale*, quand il est question de la superstition et quand on voit dans la sympathie un appendice de la magie. La magie naturelle cherche par des moyens superstitieux à pénétrer dans les profondeurs mystérieuses de la nature et à se rendre maître de ses forces; elle s'attribue certaines cures prétendues sympathiques, d'un côté en se prévalant de la disproportion qui existe entre la cause et les effets, et parce qu'il faut bien admettre que dans certaines circonstances l'influence satanique peut agir à notre insu; d'un autre côté en employant des remèdes naturels soi-disant sympathiques, dont elle attribue l'effet à des conjurations, à des formules de prières blasphématoires, au concours du diable, etc. Si l'on applique cette fausse magie naturelle au détriment du prochain, pour le violenter, c'est le *maléfice* (sorcellerie, philtre, mixture empoisonnée) (1). Cherche-t-on par ces moyens et ces artifices une action médicatrice: c'est la *sympathie* proprement dite, et les moralistes rangent le *magnétisme* parmi ses effets.

Quant au magnétisme, il règne une triple opinion parmi les théologiens et les médecins (2).

Les uns rejettent complétement le magnétisme, dans lequel ils ne voient qu'une pure illusion du démon, dont les phénomènes ne peuvent être attribués ni à Dieu ni aux lois de la nature. Dieu, disent-ils, ne peut produire des phénomènes vraiment étonnants ou changer les lois qu'il a posées lui-même, et se laisser en quelque sorte contraindre à faire des miracles au gré et à l'injonction d'un homme qui n'a souvent ni foi ni mœurs : ce serait un blasphème de le prétendre. La nature ne peut pas non plus être considérée comme cause de ces phénomènes dépendant de la volonté des magnétiseurs et (au moins la première fois) de celle du magnétisé, car il n'y a pas de rapport naturel entre la volonté humaine et les effets physiques; par conséquent la cause de ces phénomènes est surnaturelle, démoniaque, puisqu'on voit des gens illettrés parler des langues qu'ils ignorent, prédire des choses à venir, etc.

Les autres soutiennent qu'il faut cher-

(1) *Voy.* Maléfice.

(2) Cf. Bouvier, Gousset, Gury, Vernier, etc.

cher la cause des phénomènes magnétiques dans les limites de la nature, dont nous ne connaissons pas assez les lois, les vertus, les effets, la puissance. Dans le somnambulisme naturel, qui existe sans le concours du magnétiseur, on voit des phénomènes analogues, et personne ne les attribue à une influence démoniaque ; il en est de même de la volonté du magnétiseur, qui n'est en aucune façon cause des phénomènes, et qui ne l'est que de l'état qui les produit.

Les derniers distinguent entre les effets dont la plupart doivent être attribués à des vertus naturelles, quoique secrètes, et les effets qui, comme la connaissance de langues inconnues, la prévision de l'avenir, différant des phénomènes du somnambulisme naturel, peuvent être attribués à des influences sataniques, quoique la volonté du magnétiseur en demeure la cause principale. Bouvier et Vernier se décident dans ce dernier sens, Gury admet la première opinion.

La congrégation romaine du Saint-Office, à la demande qui lui fut adressée pour savoir si l'on pouvait autoriser le magnétisme dont on exposait les phénomènes et les causes, répondit, le 21 avril 1841 : *Usus magnetismi prout exponitur non licet.* La même année, le 1er juillet, l'évêque de Fribourg reçut une réponse analogue de la pénitencerie romaine. En 1842 l'archevêque de Reims, le cardinal Gousset, demanda au Pape si l'on pouvait autoriser l'emploi du magnétisme dans le cas où l'on s'abstiendrait de tout abus et de tout commerce avec le diable. Le cardinal grand-pénitencier lui répondit que la cour romaine n'avait pas suffisamment étudié la question et qu'il ne pouvait immédiatement la résoudre. Le cardinal Gousset conclut de là (1) que *le magnétisme est permis, en mettant de côté tout abus ;* par conséquent qu'il est permis :

1° Quand le magnétiseur et le magnétisé agissent de bonne foi ;

2° Quand on observe les règles de la décence et de l'honnêteté ;

3° Quand on repousse toute intervention satanique.

Le cardinal Gousset finit en exhortant le confesseur à ne conseiller ni approuver le magnétisme, surtout entre personnes de sexes différents.

ÉBERL.

SYMPHOROSE (STE) *et ses sept fils.* Il est fait mention de cette martyre dans les plus anciens martyrologes, quoiqu'à des jours différents. Les Bollandistes placent le récit de ses souffrances à la date du 18 juillet ; Dom Ruinart a inséré son histoire dans le choix d'actes des martyrs qu'il a publié.

L'empereur Adrien ayant ordonné qu'on fît la dédicace d'un palais qu'il avait construit à Tivoli, et ayant à ce sujet consulté les démons qui habitaient dans les idoles, ceux-ci répondirent : « La veuve Symphorose, avec ses sept fils, nous tourmente chaque jour en invoquant son Dieu. Si elle sacrifie, elle et ses fils, nous promettons de faire tout ce que l'empereur demandera. » Adrien ordonna qu'on arrêtât immédiatement la mère et ses enfants, et les engagea d'un ton doux et caressant à sacrifier aux dieux. « Mon mari, le tribun Gétulius, et mon beau-frère Amantius, répondit Symphorose, ont souffert pour le nom du Christ le martyre ; ils vivent actuellement au ciel parmi les anges, où ils jouissent d'un éternel bonheur. » Les caresses n'ayant rien obtenu, Adrien eut recours aux menaces, et lui dit qu'il l'immolerait, elle et ses fils, aux dieux irrités ; mais Symphorose répondit : « Tes dieux ne peuvent me recevoir en sacrifice ; je souffre pour le Christ, et, si je suis immolée en son nom, je ne

(1) *Théol. mor.*, t. I, n. 425.

ferai qu'augmenter les tortures de tes démons. » Adrien ordonna alors de la conduire au temple d'Hercule, de la souffleter et de la suspendre par les cheveux; enfin on attacha à l'héroïque martyre une pierre au cou et on la jeta dans le Tibre. Son frère Eugène recueillit son corps et l'inhuma.

Le lendemain on procéda au supplice des sept fils de Symphorose, qu'on attacha à sept poteaux élevés autour du temple d'Hercule. On transperça le cou du premier, Crescens, la poitrine de Julien, le cœur de Némésius, le nombril de Primitivus, les reins de Justin, les flancs de Stractéus, et on fendit en deux, du haut en bas, le plus jeune, Eugène. Le lendemain on enleva les cadavres et on les jeta dans une fosse profonde. *Post hæc*, est-il dit dans les actes, *quievit persecutio anno uno et mensibus sex; in quo spatio omnium Martyrum honorata sunt sancta corpora, et, constructis tumulis, condita cum omni diligentia, quorum nomina descripta sunt in libro vitæ.* A la fin des actes il est dit que la mémoire de Ste Symphorose et de ses sept fils est célébrée le 18 juillet, et que leurs corps reposent sur la voie Tiburcienne, à huit milles de la ville. On peut voir sur le martyre de Gétulius, mari de Symphorose, les Bollandistes, au 10 juin.

SCHRÖDL.

SYNAGOGUE (LA GRANDE), כנסת הגדולה ou כנישתא רבתא. Il est souvent question dans le Talmud et d'autres écrits judaïques de l'antiquité d'une grande synagogue qui fleurit du temps de la captivité, dont Esdras fut le chef, et qui, dit-on, porta par ce motif le nom de בית דינו של עורא. Ses membres étaient au nombre de cent vingt, parmi lesquels on nomme les prophètes postérieurs à la captivité, Aggée, Zacharie et Malachie. Le Talmud explique le nom de *grande synagogue* par cela qu'elle remit en honneur la majesté divine, הגדלה, ou la couronne, עטרה, c'est-à-dire les trois attributs de Dieu, הגדול הגדור והכורא (1). Les uns font naître la grande synagogue durant la captivité, d'autres durant la période qui suivit immédiatement l'exil; la plupart ne la font remonter qu'à Esdras, à qui ils l'attribuent, et tous nomment comme le membre avec laquelle elle prit fin Simon le Juste, qui succéda à Onias Ier dans le souverain pontificat.

Les prescriptions et les institutions qu'on lui attribue sont nombreuses et de nature diverse.

Dans les chapitres des Pères, פרקי אבות, les hommes de la grande synagogue, אושי כנסת הגדולה, apparaissent en général comme les organes des traditions provenant de Moïse et de Josué, et on leur attribue ces trois apophthegmes: « Soyez lents à juger; faites beaucoup d'élèves; mettez une haie autour de la loi (2). » Dans le traité *Baba bathra* on leur attribue les livres d'Ézéchiel, de Daniel, des petits Prophètes et d'Esther (3), et dans les chapitres de R. Nathan, en outre, les Proverbes de Salomon, le Cantique des cantiques et l'Ecclésiaste (4). D'après le traité *Megilla* ils établirent la fête de *Purim* et réglèrent la manière de la célébrer (5), ainsi que la prière *Schemone esre* (שמנה עשרה ברכות), les dix-huit paroles de la bénédiction) (6), et, suivant le traité *Berachot*, ils introduisirent la formule clausale, *de siècle en siècle, d'éternité en éternité*, מו העילם ועד העולם, ajoutée à chaque parole du *Schemone*

(1) *Magnus, potens, terribilis. Deut.*, 10, 17. *Joma*, 69, 6. *Megilla*, 70, *c. Jér.*
(2) § 1, 7, 1.
(3) Fol. 15, *a*.
(4) C. 1.
(5) Fol. 2, *a*.
(6) Fol. 17, *b*.

esre, par opposition aux Sadducéens, qui niaient l'immortalité et prétendaient qu'il n'y a qu'un monde, אלא אחד אין עולם. Plus tard on mit encore sur leur compte l'ordonnance du canon, la classification des livres canoniques, la fixation du texte massorétique de la Bible, l'introduction des *Paraschot* et des *Haphtarot*, la division du texte en versets, la vocalisation et la lecture de ce texte, en général tout ce que firent les massorètes (1).

Il résulte de là qu'il ne s'agit pas d'une synagogue ordinaire, dans le sens vulgaire, mais d'une autorité législative et judiciaire, dans le genre du sanhédrin postérieur, dont toutefois les attributions n'étaient pas nettement déterminées. On ne parle pas des jours et des lieux où les membres de la synagogue se seraient réunis pour délibérer en commun; on ne cite en général pas une seule réunion formelle et pas un résultat positif de leurs délibérations. Si cette circonstance soulève déjà de graves suspicions contre les assertions du Talmud, un fait qui renforce singulièrement ces doutes, c'est qu'on n'a aucun détail contemporain sur la grande synagogue et qu'on n'en aperçoit pas la moindre trace dans les écrits bibliques. Aussi a-t-on souvent élevé des doutes sur les données du Talmud à cet égard, et cela du côté d'où il semblait qu'il fallait le moins s'y attendre. En effet Raschi, le célèbre exégète rabbinique du Talmud au moyen âge (2), met déjà en question l'exactitude du passage du *Baba bathra*, fol. 15, *a*, que nous avons cité, et Rau a cherché à démontrer, dans un livre écrit *ad hoc*, intitulé *Diatribe de Synagoga magna, etc.*, Trajecti ad Rhenum, 1726, que tout ce que les anciens rabbins et les rabbins postérieurs, s'appuyant sur l'autorité des premiers, ont dit de la grande synagogue, est une pure fiction, et qu'il n'y a jamais eu de trace d'une pareille synagogue. La même démonstration a été tentée, en dehors de ce qu'avait essayé Rau, quelque temps après lui, par Aurivillius, dans une dissertation spéciale *de Synagoga vulgo dicta magna*. On ne peut nier qu'ils avaient de bonnes raisons pour soutenir leur opinion. Le silence des livres d'Esdras et de Néhémie sur une institution aussi importante, qui aurait, par hypothèse, existé de leur temps; le silence de l'Ecclésiastique, qui parle de Simon le Juste (1), le soi-disant dernier membre considérable de la grande synagogue; enfin celui de Flavius Josèphe et de Philon, de Jules Africanus et d'autres, qui ont écrit sur les anciennes institutions des Juifs, est fait pour rendre le récit des talmudistes fort suspect. En outre il est certain que la majeure partie des travaux qu'on attribue à la grande synagogue proviennent d'un temps bien plus récent et sont de plusieurs siècles postérieurs à Esdras (2). Enfin le Talmud de Babylone rend compte de la tradition relative à la grande synagogue en commençant ainsi : « Les rabbins de l'Occident *disent* que ... (3). » Néanmoins l'ardeur de la polémique a entraîné Rau trop loin. Il ne résulte pas des motifs qu'il allègue que les données du Talmud n'ont aucune base historique, et, lorsque Rau prétend qu'elles ne reposent toutes que sur le premier paragraphe du *Chapitre des Pères*, que nous avons cité, et que ce paragraphe n'a d'autre but que de créer, par une fiction historique, des intermédiaires respectables en faveur de la tradition entre Moïse et Simon le Juste, il ne prouve

(1) *Massore*. Cf. Buxtorf, *Tiberias*, c. 11.
(2) *Voy.* RASCHI.

(1) C. 50.
(2) *Voy.* MASSORE.
(3) *Joma*, 69, *b*.

ni l'une ni l'autre de ses assertions, car il n'est pas démontré que les chapitres des Pères soient plus anciens que le Talmud, et, pour trouver des organes respectables de la tradition, il n'était pas précisément nécessaire d'inventer une grande synagogue, car on serait arrivé au même résultat si on avait simplement reconnu dans Esdras et les autres prophètes postérieurs à l'exil les organes de cette tradition.

Il faudra toujours admettre comme fondement historique de ces assertions rabbiniques que, sous Esdras, et grâce à sa direction, plusieurs hommes pieux et savants formèrent une association ayant pour but la restauration du culte mosaïque et l'administration civile et religieuse des Juifs, que cette association se prolongea après Esdras pendant quelque temps, sans être d'ailleurs positivement organisée et sans avoir agi comme une corporation législative et judiciaire. Ce dernier point explique le silence dont il a été question. Maimonides et Rabbi Azarias voient, dans le chiffre de cent vingt membres, non cent vingt membres contemporains existant simultanément, mais le nombre des membres de la synagogue qui se succédèrent tant qu'elle exista, et dans ce cas ce grand nombre n'aurait rien d'extraordinaire. Heidenheim va cependant trop loin en ne considérant la grande synagogue que comme la restauration d'une antique institution, antérieure à la captivité, et en comprenant parmi les cent vingt membres les anciens des familles du temps d'Esdras, Esdras lui-même et les prophètes Aggée et Zacharie (1); du moins les motifs qu'il allègue pour étayer cette opinion sont insuffisants.

Cf. Dan. Huet, *Demonstratio evangelica*, *propos. IV*, *de canone libr. sacror.*, § 2 sq.; Carpzov, *Critica sacra*, p. 215 sq.; *Diatribe* de Rau et *Dissertation* d'Aurivillius.

WELTE.

(1) *Études et Critiques théologiq.*, ann. 1853, cah. 1, p. 93 sq.

SYNAGOGUES (συναγωγαί, בָּתֵּי הַכְּנֶסֶת, צִבּוּר), nom qu'on donne aux lieux où les Juifs se réunissent pour célébrer les cérémonies de leur culte. On les appelle aussi parfois lieux de prières (προσευχαί, בֵּית תְּפִלָּה), quoique ce dernier nom désigne plutôt certains lieux particuliers de dévotion, par opposition aux synagogues proprement dites.

Leur origine remonte au delà de l'ère chrétienne, car elles paraissent dans les Actes des Apôtres comme existant dès les temps anciens, ἐκ γενεῶν ἀρχαίων (1). On ne connaît pas exactement la date de leur origine, et les savants ont à cet égard des opinions diverses. Quelques-uns croient que les patriarches avaient déjà des synagogues et en réfèrent à la Genèse (2). D'autres voient l'institution légale des synagogues dans l'ordre donné de lire la loi au peuple assemblé (3) et les font ainsi remonter au temps de Moïse. D'autres encore croient qu'après la construction du premier temple les Juifs qui en demeuraient éloignés érigèrent des synagogues pour y célébrer leur culte, en place du temple auquel ils ne pouvaient pas se rendre facilement. Enfin il en est qui trouvent l'origine des synagogues dans les temps postérieurs à l'exil, sans cependant être d'accord sur le moment où elles prirent naissance (4).

(1) *Act.*, 15, 21.
(2) 19, 27; 24, 63; 28, 2. « Abraham autem, consurgens mane, ubi steterat prius cum Domino..... — Et egressus fuerat ad meditandum in agro. »
(3) *Deut.*, 31, 11 sq.
(4) Cf. Campegg. Vibringa, *de Synagoga vetere libri tres*, Leucopetræ, 1726, p. 278 sq. Goodwin, *Moses et Aaron*, *cum J. Henr. Hottingeri notis*, in *Ugolini Thesauro*, tom. III, p. CLXX. Hadr. Reland, *Antiquitates sacræ*, *nunc primum amplissimis commentariis phi-*

Ce qu'il y a de plus vraisemblable c'est que les synagogues naquirent durant la captivité de Babylone. Là, loin de leur patrie, sans sanctuaire et sans autel, privés de tout culte public, les meilleurs d'entre les exilés durent sentir le besoin de se réunir de temps à autre, notamment les sabbats et les jours de fête, chez les Juifs les plus connus par leur piété et leur science de la loi, pour y faire ou entendre la lecture des saintes Écritures, et célébrer aussi bien qu'ils le pouvaient une sorte de culte composé de prières et de chants.

Du moins on peut très-vraisemblablement conclure de ce qu'on lit dans Ézéchiel (1) que ces réunions avaient lieu notamment chez les prophètes; bien entendu que, durant la captivité, c'était dans des maisons particulières, et que ces assemblées ne peuvent être considérées que comme le commencement des synagogues postérieures. Après l'exil, même une fois le second temple bâti, ces réunions durent paraître fort utiles pour maintenir le sentiment religieux et la fidèle observation de la loi; elles continuèrent régulièrement, et on leur destina des locaux spéciaux. C'est ainsi que se constitua peu à peu, à côté du culte du temple, celui des synagogues, qui fut considéré comme l'accessoire du premier. On objecte contre cette opinion que les synagogues ne naquirent en Palestine que sous Antiochus Épiphane, parce que Josèphe n'en parle qu'à dater de cette époque. Cette objection n'a pas de gravité, parce que Josèphe parle en général fort peu des synagogues et ne dit rien de leur origine (2).

D'après ce qui précède, et quoique les sacrifices ne fussent offerts qu'au temple, les synagogues eurent une grande valeur et une véritable importance, et il s'en éleva beaucoup, même à Jérusalem, où l'on aurait pu croire que le temple les rendait inutiles. D'après les Actes des Apôtres (1), certaines provinces judaïques avaient leurs synagogues spéciales dans Jérusalem, et le Talmud en compte jusqu'à 460 et 480 (2). Dans chaque ville juive, même de peu d'importance, comme à Nazareth (3), à Capharnaüm (4), il y avait une synagogue, ainsi que dans les villes peuplées en partie de Juifs, en Syrie, en Asie Mineure et en Grèce, comme Damas (5), Salamine (6), Antioche (7), Iconium (8), Éphèse (9), Thessalonique (10), Béroë (11), Corinthe (12).

On n'a pas de renseignements exacts sur la forme et l'organisation des anciennes synagogues. A en juger d'après les descriptions que le Talmud donne de celle d'Alexandrie (13) et della Valle de celle d'Alep (14), on semble avoir pris pour modèle le temple ou le parvis du temple, et l'on pourrait se représenter une grande synagogue comme un espace entouré de quatre murailles, renfermant au milieu une espèce de chapelle, avec un autel sur lequel était déposé le rouleau de la loi, et devant lequel on lisait la Bible aux fidèles. Les principaux objets propres au culte qu'offraient les synagogues étaient :

1. Une sorte de *tabernacle* dans lequel on conservait les rouleaux de la loi

lologicis, etc., illustratæ, in *Ugolini Thesauro*, t. II, p. CDLXXXIX sqq.

(1) 14, 1; 20, 1.

(2) Cf. Winer, *Lexique*, II, 548.

(1) 6, 9.

(2) Cf. Winer, l. c., p. 548.

(3) *Matth.*, 13, 54. *Marc*, 6, 2. *Luc*, 4, 16.

(4) *Matth.*, 12, 9. *Marc*, 1, 21. *Luc*, 7, 5. *Jean*, 6, 59.

(5) *Act.*, 9, 2.

(6) *Ib.*, 13, 5.

(7) *Ib.*, 13, 14.

(8) *Ib.*, 14, 1.

(9) *Ib.*, 18. 19; 19, 8.

(10) *Ib.*, 17, 1.

(11) *Ib.*, 17, 10.

(12) *Ib.*, 18, 4.

(13) *Succah*, 51, *b*.

(14) Iahn, *Archéoolgie*, III, 284.

et d'autres livres sacrés qu'on lisait au peuple. On le nommait ארון, ou תיבה, ou encore היכל; on le plaçait du côté de la synagogue qui était tourné vers le temple de Jérusalem; il est vrai qu'il était prescrit aussi de tourner les portes de la synagogue vers l'orient et de mettre le tabernacle de la loi en face (1).

2. La *tribune*, בימה, ou כסא, ou encore מגדל, d'où on lisait à haute voix les formules de prière et l'Écriture. Elle devait être au milieu de la synagogue; elle était décorée, entourée de grenades en or ou en argent et d'autres ornements, au moment où l'on y déposait les saintes Écritures (2).

3. Les *siéges* des assistants, קת דרין, καθέδρα. Ils devaient être rangés de manière à ce que les assistants eussent le visage tourné vers le tabernacle et la tribune, et par conséquent vers le temple de Jérusalem (3). Les places des femmes étaient séparées de celles des hommes (4) par une balustrade haute, selon Philon, de 3 à 4 coudées (5). Cette séparation des hommes et des femmes était en usage dans toutes les synagogues, et dans les synagogues modernes les femmes sont habituellement placées dans des galeries; si della Valle vit dans la synagogue d'Alep les femmes près de leurs maris (6), c'était par exception.

4. Les *lampes*, נרות, pour éclairer la synagogue la veille des sabbats et des jours de fête.

Les synagogues étaient bâties, conformément à un passage des Proverbes (7), sur les places les plus élevées dans la ville ou hors de l'enceinte, et les talmudistes assurent même qu'une ville dont la synagogue n'est pas plus haute que les autres maisons est proche de sa ruine (1). C'étaient naturellement les communautés qui pourvoyaient aux frais des synagogues quand ils n'étaient pas couverts par les contributions volontaires des riches (2).

Les synagogues, en tant qu'elles étaient destinées à la prière et à l'enseignement religieux, étaient des lieux sacrés, comme le sanctuaire où s'accomplissait le sacrifice légal. Par conséquent, et conformément à la Mischna, une synagogue ne pouvait être vendue qu'à la condition qu'elle ne servirait ni de maison de bain, ni de tannerie, ni de lavoir, et même, lorsque la synagogue avait été abandonnée, on ne pouvait employer la place où elle avait été comme un autre terrain, par exemple pour abréger un chemin, etc., etc. (3).

Quant au *culte*, il n'y fut célébré d'abord que les sabbats et les jours de fête; plus tard il le fut aussi durant la semaine, notamment le lundi et le jeudi (4), et enfin il le fut tous les jours dans les grandes communautés. Comme il devait servir de supplément au culte du temple, il en était une imitation; à la place du sacrifice légal on faisait des prières aux heures où le sacrifice était offert dans le temple. De là vient que, lorsque, le sabbat et les jours de fête, aux sacrifices habituels du temple s'en ajoutaient d'extraordinaires, on ajoutait aux prières accoutumées d'autres oraisons dans les synagogues. Les prières par lesquelles commençait l'office régulier de la synagogue étaient la *prière du matin*, שחרית, le *kadisch*, קדיש, le *barchu*, ברכו, le *schema*, שמע, et le *schemone esre*, שמונה עשרה, (5), en-

(1) Vitringa, l. c., p. 178.
(2) Id., p. 182 sq.
(3) Id., p. 190 sq.
(4) *Succah*, f. 51, *b*. Cf. Buxtorf, *Synagoga Judaica*, c. 14, p. 291.
(5) *De Vita contemplat.*, p. 691.
(6) Iahn, l. c.
(7) 1, 21.

(1) Vitringa, l. c., p. 213.
(2) *Luc*, 7, 5.
(3) *Megilla*, III, 2, 3.
(4) *Baba kama*, f. 82, *a*. *Hierosol. Megilla*, f. 75, *a*.
(5) Vitringa, l. c., p. 1093.

tremêlés de paroles de louange et de bénédiction, auxquelles le peuple répondait *Amen.*

Puis on lisait la loi ; cette lecture était précédée d'une bénédiction, ברכת התורה, laquelle consistait en versets et en répons dits alternativement par le chantre et le peuple, et dont l'objet était de remercier Dieu d'avoir donné la loi. Afin d'achever dans le cours d'une année la lecture de toute la loi, celle-ci était divisée en autant de parties (*parasch*) que l'année avait de samedis (1).

Cette lecture n'avait lieu, et par conséquent on ne pouvait célébrer le culte divin dans la synagogue qu'en présence de dix personnes au moins, parce que, d'après les Nombres, 14, 27, dix personnes sont nécessaires pour constituer une réunion, עֵדָה. A la lecture de la loi succédait une doxologie en forme de répons, et ensuite la lecture d'une partie des Prophètes ou des autres livres bibliques, qu'on nommait *haphtar* (2); et, de même que chaque samedi avait sa *parasch*, chaque parasch avait son *haphtar*. L'haphtar devait avoir au moins 21 versets, sauf le cas où il n'y était question que d'un seul sujet, traité en moins de versets, et encore dans le cas où la lecture était suivie d'une explication. Cette lecture de l'haphtar était, comme celle de la parasch, précédée et suivie de plusieurs doxologies. Alors on bénissait l'assemblée, le peuple répondait *Amen*, et le service divin était terminé.

Chaque synagogue avait ses *autorités* et ses *ministres*. Le premier des fonctionnaires était le chef de la synagogue, ראש הכנסת. Il présidait à l'organisation de la synagogue, déterminait l'ordre de l'office et en surveillait l'exécution. Il appelait les fidèles qui devaient lire l'Écriture ou parler au peuple, et donnait ou refusait l'autorisation à ceux qui s'offraient de leur chef.

Il avait pour assesseurs ou conseillers les anciens, זקנים, πρεσβύτεροι, appelés aussi pasteurs, פרנסים, ποιμένες, et présidents, ממונים, προεστῶτες. Ceux-ci réglaient avec lui l'organisation de la synagogue, s'enquéraient des violations de la loi, condamnaient les prévaricateurs aux peines méritées, à la flagellation, à l'excommunication, et ces peines étaient proclamées dans la synagogue même, ce qui est du moins certain pour la flagellation (1).

Les ministres étaient : le *chantre*, qui était considéré comme un intermédiaire entre le peuple et Dieu et se nommait, par ce motif, שליח הצבור, envoyé de la synagogue ; puis le surveillant, חזן, ὑπηρέτης, qui portait les livres de la loi, purifiait la synagogue, ouvrait et fermait les portes ; enfin les collecteurs des aumônes, גבאים, ou גבאי צדקה, qui le samedi soir ouvraient les troncs où se déposaient les dons des fidèles et en distribuaient le montant aux pauvres. Peut-être aussi envoyaient-ils à leur destination les aumônes qui étaient recueillies pour les pauvres juifs de Canaan, dans des pays étrangers. Les dix personnes qu'on nommait célébrants, בטלנים, n'étaient pas, comme l'ont pensé Lightfoot et d'autres, des fonctionnaires ou des ministres de la synagogue ; c'étaient dix personnes qui s'obligeaient, partout où il y avait une synagogue, à être présentes toutes les fois qu'on y célébrerait un office, puisqu'il fallait au moins dix personnes pour qu'on pût prier et lire l'Écriture en commun. Quand ces dix personnes manquaient on ne pouvait bâtir de synagogue, et un tel endroit se nommait un village, כפר, tandis que la présence de

(1) *Voy.* Division.
(2) *Voy.* Division.

(1) *Matth.*, 10, 17 ; 23, 34. *Marc*, 13, 9. *Act.*, 22, 19 ; 26, 11.

ces dix hommes rendant une synagogue possible faisait appeler la localité grande ville, עיר גדולה. Ces personnes devant, chaque fois qu'il fallait aller à la synagogue, abandonner leur travail, se nommaient les hommes de loisir, *otiosi*.

Ces dispositions s'appliquaient en général à toutes les synagogues; cependant on s'en écartait souvent en Occident et même en Orient, à en juger par la synagogue d'Hébron (1).

De temps à autre certaines écoles juives apparaissent comme des synagogues, ce qui provient probablement de ce que dans l'antiquité il y avait souvent des écoles attachées aux synagogues, et que d'autres fois les synagogues servaient d'écoles, comme, dans les temps modernes, c'était le cas à Hébron (2).

Le vrai nom des écoles, par opposition aux synagogues, est בתי מדרשות בתי סופרים, ou בתי רבן. Les premières étaient des académies, les dernières des écoles élémentaires, et, d'après Maimonides, une ancienne prescription rabbinique ordonnait à toutes les villes d'en être pourvues (3).

Cf. Vitringa, *de Synagoga vetere*; id. *de Decemviris otiosis*, Franeck., 1687; id., *Archisynagogus, observationibus novis illustratus*, Franeck., 1685; Goodwin, *Moses et Aaron*, etc.; H. Reland, *Antiquitates sacræ*, etc.; Othon, *Lexicon rabbinico-philologicum*, etc., *s. v. Synagoga*; Iahn, *Archéologie biblique*, III, 280 sq., 360, 438; Rhenferd, *Dissert. de decem otiosis synagogæ*, etc., Franeck., 1686; *Investigatio præfectorum et ministrorum synagogæ*, tous deux aussi dans Ugolin, *Thesaur.*, t. XI; Mayer, *le Judaïsme dans ses prières*, etc., Ratisb., 1843, p. 24. Cf. les articles JUDAÏSME, PRIÈRE, MACHSOR, CULTE DES HÉBREUX.

WELTE.

(1) Robinson, *Palest.*, II, 722. Bodenschatz, *Organ. relig. des Juifs modernes*, II, 25.

(2) Robinson, l. c.

(3) Cf. Carpzow, *Apparatus hist.-crit.*, p. 315. Hübner, *de Academiis Hebr.*, in *Ugol. Thes.*, t. XXI, p. MLXVI.

SYNAGOGUE (ROULEAUX DE LA). *Voyez* MANUSCRITS HÉBRAÏQUES.

SYNAXARIA. Ce sont des livres religieux des Grecs, renfermant des vies abrégées des saints. Comme ces livres de légendes avaient été expressément rédigés pour être lus durant l'office divin, qui chez les Grecs se nomme, de même que la Cène, σύναξις, c'est-à-dire réunion par excellence, κατ' ἐξοχὴν, on les nomma *synaxaria*.

Cf. l'article EVANGELIARIUM.

SYNAXIS, σύναξις. Dans les temps primitifs de l'Église on nommait ainsi les réunions religieuses des fidèles en général, quel que fût leur but, que ce fût la prière, la psalmodie, ou l'audition de la parole de Dieu. Cyrille emploie encore ce mot dans ce sens général quand, par exemple, dans sa XIX[e] catéchèse (1), il exhorte les catéchumènes à fréquenter assidûment les συνάξεις, non-seulement avant, mais après leur baptême. Cassien (2) se sert de ce mot pour désigner les réunions dont le but est d'entendre la parole de Dieu. Mais plus tard le mot σύναξις signifia presque exclusivement la liturgie sacrée, et surtout la communion; ainsi S. Chrysostome (3), le Pseudo-Denys l'Aréopagite (4), qui, du reste, a recours à une interprétation subtile pour expliquer le mot, en disant que l'Eucharistie, comme les autres sacrements, mais à un plus haut degré, rassemble les forces intimes de l'âme pour les unir à Dieu (συνάγει).

Conf. Bona, *Rerum liturg. lib. I*, c. 3, § 3.

(1) N° VI.

(2) *Coll.*, 2, cap. ult.

(3) Homil. 27, *in I ad Corinth.*

(4) *Eccles. hierarch.*, c. 3.

SYNCELLE (GEORGE), historien byzantin, vécut vers la fin du huitième siècle. Le surnom de Syncelle est à proprement dire celui de sa fonction, car il était syncelle du patriarche de Constantinople Tarasius (de 785 à 806). D'après les historiens grecs il était moine. Son contemporain et ami Théophane le nomme ἀββᾶς καὶ σύγκελλος (1). On ne connaît ni son origine ni sa famille. Goar et Allatius présument qu'il était de bonne famille, parce qu'on ne nommait syncelles que des hommes d'une haute naissance.

Cependant ce dernier point n'est pas tout à fait démontré. On a souvent identifié l'écrivain George Syncelle avec un certain George de Chypre, dont le nom est cité au conciliabule iconoclaste tenu en 754 à Constantinople, et au second concile de Nicée. La mémoire de George de Chypre, du patriarche Germain et de Jean Damascène, le défenseur du culte des images, fut anathématisée dans ce conciliabule; mais le 2ᵉ concile œcuménique de Nicée (787) remit sa mémoire en honneur en s'écriant : Γερμανοῦ τοῦ ὀρθοδόξου αἰωνία ἡ μνήμη Ἰωάννου καὶ Γεωργίου, après que le diacre Épiphane eut préalablement fait l'éloge de sa vie. On y voit que Chypre est appelé sa patrie (2).

Cette mention d'un George de Chypre fut cause que le bibliothécaire Anastase (3) confondit George de Chypre avec George l'historien ou le Syncelle, qui avait peut-être assisté avec son patriarche au concile de Nicée. Beaucoup d'auteurs ont suivi l'exemple d'Anastase, jusqu'à Léon Allatius, qui, dans son traité *de Georgiis et eorum scriptis* (4), a parfaitement démontré l'erreur d'Anastase. Non-seulement le second synode de Nicée, mais aussi celui de Constantinople de 754, parlent de George Syncelle comme d'un mort, en même temps que des deux autres nommés avec lui. Il n'est question que de leur mémoire, et il s'agit de savoir si elle sera anathématisée ou bénie. Par conséquent tout l'échafaudage d'Anastase s'écroule, et nous restons sans renseignements certains sur le reste de la vie de notre historien. L'ouvrage qui a porté son nom à la postérité est intitulé : *Chronographia*, ἐκλογὴ χρονογραφίας. Il devait raconter l'histoire du monde depuis le commencement jusqu'au temps de l'auteur; mais Syncelle n'était encore arrivé qu'au récit de la fin de Dioclétien lorsque la mort le surprit. Ce fut son ami Théophane qui continua son histoire à partir de Dioclétien. La Chronographie de Syncelle se fonde surtout sur la Chronique d'Eusèbe. C'est de cet auteur, et en même temps de Jules Africanus, qu'il a profité pour son travail, en rectifiant ce qu'il croyait inexact, et c'est pourquoi Scaliger, essayant de rétablir le texte grec de la Chronique d'Eusèbe, s'est surtout servi de l'ouvrage de Syncelle. Tout le premier livre de la Chronique, après la restauration de Scaliger, est composé de fragments que Syncelle nous a conservés. Il a encore conservé un grand nombre d'autres fragments de livres perdus depuis, et il est par là même fort regrettable que les manuscrits de ce livre soient remplis de lacunes et que le texte en soit si corrompu. Il s'appliqua spécialement à rétablir la chronologie, comme le remarque formellement son ami et continuateur Théophane : Τοὺς δὲ χρόνους ἐν πολλῇ ἐξετάσει ἀκριβολογησάμενος καὶ συστήσας, ὡς οὐδεὶς ἄλλος τῶν πρὸ αὐτοῦ (1).

Scaliger, qui lui en voulut surtout de

(1) In *Hist. proœmio.*
(2) *Conc. Coll.*, éd. Harduin, t. IV, actione VI, p. 438.
(3) *Præf. Hist. eccles.*
(4) Dans Fabric., *Biblioth. Græca*, éd. I, t. X, p. 631 sq.

(1) In prolog. *Chronograph.*

quelques reproches durs et injustes qu'il fait à l'ouvrage d'Eusèbe, ne lui a pas rendu justice, comme l'ont remarqué Goar, dans sa préface à l'édition de la Chronographie, et récemment Bredow, dans sa *Dissertatio de Syncelli Chronographia* (1). Cependant Bredow lui reproche l'aridité de sa compilation purement chronologique, le defaut d'ordre et de mesure, qui lui fait admettre indistinctement tout ce qu'il a lu dans un livre quelconque et cru digne d'être noté, la manie de réunir et de confondre sous une même rubrique des faits tout à fait disparates, et d'ordonner la matière purement d'après la concordance des temps et la similarité des matières. Syncelle prend pour règle de sa chronologie la naissance du Christ, qu'il place en l'an 5500 après la création du monde. Pour le reste de ses calculs il suit l'Écriture, à laquelle il subordonne toutes les dates des auteurs profanes. Çà et là il introduit des dates et des récits de livres apocryphes. Il suit rigoureusement l'Ancien Testament dans le texte grec, et blâme, non sans passion, ceux qui rejettent ce qui manque dans le texte hébreu (2). La première édition de la Chronographie fut publiée et pourvue d'une introduction par le savant Dominicain Goar, *Græce et Lat., cum notis*, Paris, 1652, in-fol., réimpr. à Venise, 1652. Une nouvelle édition est celle de Dindorf, dans le *Corpus script. Byzant.* cité; Fabricius, *Bibl. Græca*, ed. 1, t. VI et X (XII, ed. 2); Pagi, *Crit. in Baron. ad ann.* 793, VIII; *ad ann.* 754, XX; Cave, *Scriptor. eccl. hist. litterar.*, Basil., 1741, t. I, p. 641; Ceillier, *Hist. des Auteurs sacrés et ecclés.*, Paris, 1752, t. XVIII, p. 259; Schröckh, *Hist. de l'Église*, XIX, 95. KERKER.

(1) En tête du second volume de l'édition de Syncelle et de Nicéphore, de Dindorf, dans le *Corpus script. hist. Byzant.*, éd. Niebuhr, etc., Bonnæ, 1829.

(2) Cf., sur ses sources, sa chronologie, etc., a dissertation citée de Bredow, p. 22 sq.

SYNCELLES, σύγκελλοι, catégorie d'ecclésiastiques d'un rang élevé, vivant autour de l'évêque et existant encore dans l'Église grecque. Les diverses étymologies de ce mot, qu'on fait venir, par exemple, de la forme primitive σύγγελος = συνάγγελος (sc. τοῦ ἐπισκόπου), ou σίγιλλος = *sigilliter*, ne sont pas admissibles (1). C'est plutôt un mot latin passé plus tard dans le grec, κέλλιον = *cella* (2); Sozomène appelle les cellules des moines κέλλια, et de là on a tiré le titre. Les syncelles étaient ainsi nommés parce que primitivement ils vivaient dans la même cellule que leurs évêques (3). Bintérim croit que la fonction des syncelles naquit de ce que, dans les premiers temps de l'Église, des hommes mariés étaient souvent élus évêques, qu'ils étaient obligés après leur sacre de s'abstenir de tout rapport avec leurs femmes, que cependant ils les recevaient dans leur maison, et prenaient dès lors, dans leur habitation, et même dans leur chambre à coucher, un fidèle ou un clerc vertueux comme témoin de leur continence. De là naquirent la fonction et le nom de syncelle (4).

Dans tous les cas l'opinion de Morin peut avoir beaucoup de vrai, quand il dit que les évêques, et surtout les patriarches de Constantinople, qui étaient souvent tirés des monastères, prenaient avec eux dans leur palais épiscopal ou patriarcal quelques-uns de leurs anciens confrères de couvent, pour continuer de vivre avec eux suivant la règle de leur ordre; celui de ces moines qui

(1) *Voir* Goar, *Præfat. in Syncelli Chronographiam.*

(2) Cf. Sozomène, *Hist. eccl.*, l. VI, c. 31.

(3) Morinus, *Commentar. de sacris Eccles. ordinationibus*, pars II, ad not. 145.

(4) *Memorabilia*, I, 2, p. 62, 2ᵉ édit.

était le plus distingué et le plus intime avec l'évêque devenait le syncelle épiscopal ou patriarcal (1). Il devait nécessairement acquérir de l'influence, et peu à peu sa fonction devint une dignité. Il était le conseiller intime, le confesseur, parfois le directeur de son évêque. On le nommait à Constantinople l'œil du patriarche (2). Souvent les syncelles succédaient au patriarche ; cependant ce n'était pas la règle, comme quelques-uns l'ont pensé. Leur rapport intime avec le patriarche faisait rechercher leur faveur ou leur amitié par les plus hauts personnages de l'État. Les empereurs eux-mêmes tâchaient de se les assurer, afin d'agir par eux sur le patriarche et d'apprendre par leur intermédiaire les dispositions du prélat. Il arriva de là que ceux qui devaient être les serviteurs les plus fidèles de leur maître en devinrent les espions ; tel fut Anastase, syncelle du patriarche Germain, le défenseur du culte des images. L'empereur Constantin, voulant soustraire le patriarche Tarasius à tout conseil du dehors, à toute influence étrangère, lui donna lui-même ses syncelles, sans la permission desquels nul ne pouvait être admis auprès du patriarche (3). On voit combien la dignité des syncelles fut haute et importante plus tard, puisque les frères et les fils des empereurs eux-mêmes recherchaient cette dignité. Primitivement il n'y avait qu'un seul syncelle en titre ; mais peu à peu, les candidats étant plus nombreux, on accorda ce titre à plusieurs personnages, qui habitaient le palais, mais non l'appartement du patriarche. Dès lors on nomma le plus ancien d'entre eux ou le plus éminent *proto-syncellus*. Jamais dans l'Église d'Occident les syncelles n'obtinrent une aussi grande autorité que dans l'Église grecque. Avant l'époque de Grégoire Ier c'étaient des laïques qui remplissaient la fonction de secrétaires particuliers des Papes. Ce fut ce saint Pontife qui nomma des clercs et des moines à ces fonctions, parce qu'ils étaient dans tous les cas plus propres à demeurer les témoins de la conduite de leur évêque. S. Augustin, l'Apôtre de l'Angleterre, fut un des conseillers ou secrétaires intimes du Pape (*cubicularii*). Le Pape Léon, écrivant au roi Kénulph, en lui adressant l'apôtre de l'Angleterre, l'assure qu'il avait été syncelle de son prédécesseur.

Cf. Morin, Bintérim, etc., les ouvrages cités.

KERKER.

SYNCRÉTISME. Ce mot, qui vient du grec συγκρητίζειν, a originairement un sens politique, et signifie l'union de deux partis adverses contre un troisième parti hostile aux deux premiers. C'est ainsi qu'en agirent souvent, au dire de Plutarque (1), les Crétois divisés entre eux. Depuis les troubles de l'Église au seizième siècle, cette expression a été appliquée surtout aux controverses religieuses, et a désigné d'abord, sans être prise en mauvaise part, les efforts tentés par certains théologiens modérés pour rapprocher et unir les confessions séparées, soit des Luthériens et des réformés, soit des Luthériens et des Catholiques, au moyen de ce que, malgré leur divergence, leurs opinions avaient de commun. L'amour effréné de la dispute des théologiens strictement protestants n'avait eu malheureusement que trop d'occasions de s'exercer et de s'épuiser ; l'exagération de la passion amena ce bon résultat que les disputes haineuses tombèrent peu à peu en discrédit et finirent par répugner aux natures les plus nobles. Fa-

(1) L. c.

(2) *In epist. Theodos., patriarchæ Hierosol., ad synod. VIII Constant., ex versione Anastasii.*

(3) Bintérim, l. c., p. 72.

(1) Dans son livre *de l'Amour fraternel.*



tigué de vaines contestations, on se livra à des études plus calmes et plus consciencieuses, et l'on s'appliqua à juger équitablement les principes religieux de ses adversaires, au lieu de les anathématiser uniquement à cause de leur origine. On chercha des points de ralliement capables de rendre une réconciliation possible, et on les trouva bientôt dans le Symbole des Apôtres et dans l'enseignement des Pères de l'Église des premiers siècles. Mélanchthon, il est vrai, bien plus par instabilité politique que par principe, s'était déjà écarté de la théorie abrupte de Luther et était entré dans la voie du syncrétisme; mais ni lui ni le parti qui le suivit ne put renverser l'empire usurpé par le strict luthéranisme.

Ce ne fut qu'au commencement du dix-septième siècle que Calixte (1), professeur de théologie à l'université de Helmstädt, fut en état, avec plusieurs de ses collègues, de proclamer ouvertement la nécessité d'une union des confessions, si l'on ne voulait céder le terrain à l'ennemi commun, à l'athéisme et au scepticisme, et ce projet fut chaudement appuyé, quoique par d'autres raisons, par l'ami de Calixte, le célèbre Hugo Grotius (2). Calixte avait étudié, dans ses nombreux voyages, les mœurs et les doctrines des Catholiques, et avait appris à les estimer; il avait longtemps vécu à Cologne, visité plusieurs universités catholiques; à Mayence il était entré en relation avec le célèbre Martin Bécan, Jésuite, à Londres avec Casaubon, en France avec de Thou. Dans ses conférences avec ces savants et d'autres docteurs, la conversation tomba souvent d'elle-même sur la situation des diverses Églises. Calixte s'éloigna peu à peu du point de vue si déplorablement étroit des stricts théologiens de sa confession, et profita de l'occasion qu'il eut de connaître par lui-même les défauts aussi bien que les avantages des diverses sectes protestantes.

A côté de ces expériences personnelles si précieuses Calixte s'adonna à l'étude des Pères, s'attacha au principe catholique de la tradition, à laquelle il attribua la même autorité qu'à l'Écriture, autorité que lui avait si injustement refusée le formalisme des stricts Luthériens, en se détournant de la source vive de l'antiquité et de l'histoire. Revenu, en 1613, à Helmstädt, où il avait d'abord étudié, Calixte y devint professeur de théologie. Il ne put résister au besoin qu'il éprouvait de ressusciter parmi les partis des pensées de réconciliation et de tolérance religieuse, et il mit à profit diverses circonstances favorables qui se présentèrent. Telle était la direction libérale de la philosophie qui s'était fortement prononcée et consolidée dans l'université de Helmstädt, qui obligeait les professeurs de théologie de jurer qu'ils travailleraient de tout leur pouvoir à la paix de l'Église. Cette direction libérale était aussi contraire et aussi nuisible au luthéranisme orthodoxe qu'elle était favorable à la réconciliation des partis religieux. Le spectacle des troubles politiques provoqués par les controverses théologiques, et qui atteignirent plus tard leur apogée dans la guerre de Trente-Ans, réveillait déjà dans ceux qui prévoyaient l'avenir, et surtout parmi les docteurs d'Helmstädt, le désir de rétablir la paix religieuse en Allemagne et l'horreur de tout ce qui pouvait consolider le mur de séparation élevé entre les partis. Calixte se mit à la tête des amis de la réconciliation et de la paix, en montrant aux partis qu'ils avaient un moyen universel d'union dans la foi qui leur était commune sur certains points admis par tous.

(1) *Voy.* CALIXTE.
(2) *Voy.* HUGO GROTIUS.

Ces projets de réconciliation, unis aux principes exprimés dans ses écrits, le rendirent suspect aux stricts Luthériens. Dès 1611 Calixte combattit, dans sa dissertation *de Præcipuis Christianæ religionis capitibus*, la doctrine de l'*ubiquité* du corps du Christ comme une opinion eutychienne, vu que par cette doctrine on reconnaissait à l'humanité un des attributs de Dieu, identiques avec la nature divine. Il fut injustement suspecté de calvinisme. Il excita plus encore l'attention et le mécontentement de ses coreligionnaires, en 1629, par la préface de son *Commonitorium* de Vincent de Lérins et par ses notes sur l'écrit de S. Augustin *de Doctrina Christiana*, en se montrant ouvertement dans ces écrits partisan du principe catholique de la tradition. D'autres assertions que Calixte et son collègue Hornéjus soutinrent les rendirent de plus en plus suspects. L'*Epitome Theologiæ moralis*, que Calixte publia en 1634, alluma la colère des stricts Luthériens, parce qu'il y déclarait, à propos de la conversion de Barthélemy Nihus au Catholicisme, que les Catholiques pieux, qui, sous l'empire des préjugés de naissance et d'éducation, vivaient conformément à leur foi, pouvaient évidemment être sauvés. Le zélotisme luthérien ne put se contenir plus longtemps. Statius Buscher, prédicateur de Hanovre, ouvrit la lutte contre Calixte et ses partisans, et donna le branle à une longue controverse qui se perpétua après la mort de Calixte, sous le nom de controverse *syncrétiste*. L'adoucissement du luthéranisme acerbe, exclusif et persécuteur, le rapprochement qui devait s'ensuivre entre les Luthériens, les Catholiques et les réformés, et qu'avait ardemment poursuivi Calixte, fut dès lors désigné et condamné comme un déplorable amalgame, et les Calixtins furent proclamés coupables d'indifférence en matière de religion, et par conséquent atteints de la plus dangereuse des hérésies.

Buscher publia en 1639, à Hambourg, un livre intitulé : *Crypto-Papismus novæ theologiæ Helmstadtiensis*. Il y reproche aux Helmstädtiens de s'éloigner de la doctrine de Luther, telle qu'elle est contenue dans le *Corpus Doctrinæ Julium*, c'est-à-dire dans le recueil symbolique que le duc Jules avait fait composer, en 1576, par Martin Chemnitz (1), pour les provinces du Brandebourg, recueil qui renfermait les trois principaux symboles de l'ancienne Église, plus la confession d'Augsbourg et son Apologie, les articles de Smalkalde et les catéchismes de Luther (2). Buscher reproche vivement à Calixte de s'imaginer que les Évangéliques « ramèneront leur doctrine uniquement aux anciens symboles et aux décrets des conciles ; de ne rejeter que les hérésies condamnées par l'ancienne Église, de n'être uni aux nouveaux partis religieux que dans le cas où ils sont eux-mêmes d'accord avec la doctrine de l'ancienne Église. »

Il continue à attaquer Calixte sur ses opinions relatives au péché originel, à la nature de l'homme après le péché ; il l'accuse d'enseigner que cette nature n'est pas entièrement corrompue, de ne voir dans le péché originel que l'absence de la justice surnaturelle, et de prétendre que ce n'est pas l'affaire de la foi de déterminer la nature du péché. Enfin il blâme Calixte d'attribuer une valeur quelconque aux bonnes œuvres dans la justification et d'en faire dépendre la vie éternelle ; d'omettre, dans la doctrine de la justification *par la foi*, le petit mot *seule;* de n'attribuer aucune qualité particulière à l'Église luthérienne, et de ne pas reconnaître que

(1) *Voy.* MARTIN CHEMNITZ.
(2) *Voy.* CORPS DE DOCTRINE

seule elle a la vertu de sauver; d'admettre, au contraire, que la porte du salut est ouverte dans toutes les autres Églises, pourvu qu'elles croient en Jésus-Christ, Fils de Dieu, et mettent leur confiance dans les mérites du Rédempteur du monde; de parler du Pape comme d'un personnage auquel appartient la première place dans l'Église universelle et de ne lui demander que la réforme de certains abus; de nommer la Cène du Seigneur un sacrifice pour les vivants et les morts, devant les réconcilier avec Dieu et adoucir sa colère.

On voit, par ces reproches, s'ils sont réellement fondés, que Calixte avait fait d'immenses pas dans la voie du retour vers l'Église catholique; on comprend aussi par là le langage irrité de son adversaire du moment et de ceux qui le combattirent plus tard. Calixte et Hornéjus se défendirent contre les attaques de Buscher sans cesser d'être soupçonnés d'hérésie aux yeux des Luthériens orthodoxes. L'insuccès de la conférence religieuse de Thorn contribua pour sa part à les rendre de plus en plus suspects. L'électeur de Brandebourg, qui était réformé, avait estimé que Calixte, connu par son désir de la paix, était l'homme qu'il fallait envoyer à Thorn. Calixte devait y représenter, conformément au vœu des magistrats, les villes de Thorn et d'Elbing, et il avait accepté; mais ses nombreux adversaires, et notamment le plus acharné d'entre eux, Abraham Calov, prédicateur de Dantzig (1), s'y étaient formellement opposés. Ils rejetaient Calixte sous prétexte qu'il était d'une université qui n'avait pas admis la formule de concorde et qu'il était un secret partisan des réformés. Ce dernier reproche subsista dans toute sa force, malgré la tentative que fit Calixte de réfuter les Calvinistes dans ses *Annotationes et animadversiones in confessionem Reformatorum, Thorunii in colloquio a. 1646 oblatam*. On lui reprochait plus que jamais d'amalgamer toutes les confessions; on l'accusait de *syncrétisme;* c'était le mot par lequel on stigmatisait le projet qu'il poursuivait d'unir les partis religieux au détriment de la vérité, c'est-à-dire du dogme luthérien. On décria Calixte comme un homme qui voulait tromper le peuple, lui faire accepter des symboles évidemment infectés d'hérésie, et l'entraîner à fraterniser non-seulement avec les papistes et les Calvinistes, mais avec les Sociniens, voire même les Juifs et les Turcs! Ce qui fortifiait ces rumeurs, c'est qu'en effet un certain nombre de Calixtins étaient rentrés dans l'Église catholique romaine.

On ne peut pas facilement déterminer jusqu'à quel point les accusations des ennemis de Calixte étaient fondées. Ce qui est certain, c'est que son projet de *Base de la foi*, dans lequel, assurait-il, Catholiques et protestants devaient pouvoir s'entendre et s'unir, était vague, équivoque, et devait, d'après le but même qu'il avait en vue, avoir nécessairement une certaine élasticité et éviter toute définition nette, précise et rigoureuse. Les adversaires de Calixte, parmi lesquels se distinguaient par leur ardeur, outre Calov, les théologiens de la Saxe électorale, Werner, Hulsemann et Scherpf, mirent tout en œuvre afin de le faire passer pour un hérétique. Toutes les plumes furent mises en mouvement; on lui imputa plus de cent vingt propositions erronées; on était surtout scandalisé de ce qu'il accordait à la nature humaine le pouvoir de parvenir par elle-même à la connaissance de Dieu et à d'autres vérités religieuses d'une nature universelle, et de ce qu'il ne voulait pas admettre comme articles de foi des vérités accessibles à la rai-

(1) Né en 1612, à Morungen, en Prusse.

son ; de demander, quant aux *mystères* de la religion, que les partis s'en tinssent uniquement au *quod sit* et laissassent de côté le *quomodo sit*, source principale des opinions divergentes et hostiles ; de prétendre que ce que les Pères de l'Église des cinq premiers siècles considéraient comme dogme et institution de l'Église était aussi vrai que si cela était formellement inscrit dans la Bible.

Ce recours au principe de la tradition catholique, à laquelle il attachait plus d'importance qu'à la lettre des livres symboliques des Luthériens, et en général le rejet de l'autorité exclusive des théologiens strictement luthériens qui s'attribuaient l'infaillibilité, étaient pour ceux-ci un odieux scandale, qui les offusquait d'autant plus que Calixte avait l'université d'Helmstädt de son côté, et qu'il s'était formé un bataillon d'excellents et valeureux disciples dans Conrad Hornéjus, Gérard Titius et Joachim Hildebrand. L'historien Hermann Conring soutenait également les tentatives pacifiques de Calixte. En outre, plusieurs de ses élèves, Jean Lattermann, Christian Dreier et Jean Behm, professaient à l'université de Königsberg ; ils trouvèrent dans cette ville des adversaires si nombreux et si violents, que le repos public en fut troublé et que les princes eux-mêmes furent obligés d'intervenir. Ainsi l'électeur Jean-Georges Ier, poussé par le prédicateur de sa cour, Weller, fit faire à la cour de Brunswick des représentations sur les dangers dont les théologiens d'Helmstädt menaçaient la cause évangélique ; mais elles furent sans effet. En 1654 les États évangéliques de l'empire prièrent ce même électeur d'imposer silence aux disputes des théologiens ; la réponse de l'électeur fut que, quand on pourrait interdire aux écrivains de se disputer, on ne pouvait fermer la bouche au Saint-Esprit ni empêcher ses ministres de défendre la vérité contre des erreurs publiques.

Dans le fait, en 1655 on promulgua un nouvel écrit symbolique, *Consensus repetitus Fidei vere Lutheranæ*, dans lequel étaient exposées les hérésies des Calixtins, en contradiction avec les livres symboliques. Dans ce *Consensus* on niait formellement que les Catholiques et les réformés, au milieu de leurs erreurs, eussent conservé intacte la base du salut ; que le Symbole des Apôtres renfermât tout ce qu'un Chrétien doit savoir et croire ; qu'on dût considérer les doctrines des Pères de l'Église comme les doctrines mêmes des Apôtres ; qu'une règle fixée par l'Église dût présider à l'interprétation de l'Écriture, etc. On attribuait aux Calixtins seize erreurs relatives au seul dogme de la justification et des bonnes œuvres.

La controverse syncrétiste était plus ardente que jamais lorsque son auteur mourut en 1656. Les mouvements provoqués par cette discussion dans toute l'Allemagne se prolongèrent jusqu'à la fin du dix-septième siècle. Ils y enveloppèrent aussi le fils de Calixte, Frédéric-Ulrich, qui avait assisté avec son père au colloque de Thorn, et plus tard était entré en collision, à Königsberg, avec le docteur Myslenta. Ulrich fit de nombreux voyages pour s'instruire en Autriche, en Hongrie, en France et en Italie ; il devint professeur de théologie à Helmstädt, se mêla aux controverses de son père et écrivit contre le *Consensus Fidei vere Lutheranæ repetitus* de Calov. Un de ses principaux adversaires, contre lequel il publia plusieurs pamphlets, fut le docteur Strauch, qui disait qu'évidemment Ulrich n'avait pu apprendre l'orthodoxie dans les maisons de prostitution qu'il avait fréquentées en France et en Italie. En général, après la mort de Calixte, la polémique contre ses partisans devint plus amère, s'il est possible, qu'au-

paravant et dégénéra en injures et en outrages. L'Allemagne protestante, en abandonnant la vérité catholique, s'était partagée en deux camps: du côté de Calixte étaient les théologiens de Helmstädt, de Kōnigsberg et de Rinteln; de l'autre côté, ceux de Leipzig, d'Iéna, de Marbourg, de Giessen et de Strasbourg. Il y avait sans doute des théologiens plus modérés, qui cherchaient à réconcilier les adversaires et leur recommandaient une tenue plus digne, tels que Glassius (1) et Musæus d'Iéna; mais on n'apprécia pas leurs avertissements comme ils le méritaient, au milieu de la chaleur des disputes théologiques. Les efforts pacifiques d'Ernest, duc de Saxe-Gotha, n'eurent pas plus de succès. Il avait voulu réaliser le plan de Nicolas Hunnius de Lubeck (2), qui avait proposé l'institution d'un collége de théologiens chargés d'examiner et d'apaiser dès leur origine toutes les controverses naissantes. Un Mémoire rédigé par Glassius, mais qui ne parut qu'après sa mort, en 1662, dans lequel règne un esprit bienveillant et pacifique, juge avec indulgence plusieurs points de la doctrine de Calixte. Musæus prouva aussi, dans un écrit publié en 1680, la légèreté avec laquelle avait été rédigé le *Consensus repetitus* de Calov, et que le mieux était que les deux partis consentissent à se taire. Mais il n'était guère possible de réduire au silence des voix passionnées comme celle de Calov, dont l'*Historia syncretistica* de 1682 fut confisquée par l'électeur de Saxe. Calov mourut en 1686, après Strauch. Comme c'étaient les deux adversaires les plus violents des syncrétistes, leur disparition fit espérer le retour de la paix, qui devenait un désir général.

La controverse syncrétiste avait eu cela de bon qu'elle avait fait examiner franchement maintes questions, qu'elle avait dévoilé les contradictions et les vices du symbole luthérien, et que la vérité catholique, au lieu d'être rejetée de but en blanc, fut finalement examinée avec plus de modération et appréciée avec plus de justesse par ses adversaires. Si les hésitations de Calixte ne lui avaient pas permis d'embrasser le dogme catholique tout entier et de lui accorder toute la justice qu'il mérite, il avait du moins fait sentir peu à peu le besoin d'une mutuelle tolérance et calmé la violence des haines; on s'accoutuma à penser qu'un adversaire a le droit d'avoir une conviction; le goût exclusif de la polémique scolastique commença à disparaître; on éprouva le besoin d'une interprétation de l'Écriture et d'une théologie répondant davantage aux exigences du cœur.

C'est ainsi que se prépara la remarquable période de la théologie protestante qui data de Spéner (1), et dans laquelle se manifesta surtout la tendance piétiste.

Conf. *Calovii Historia syncretistica;* Mosheim, *Instit. hist. Eccles.;* Schröckh, *Histoire de l'Église depuis la réforme*, t. IV et VIII; Schmid, *la Controverse syncrétiste du temps de George Calixte*, Erlangen, 1845; l'article CASSEL.

DÜX.

SYNDIC (*syndicus*, σύνδικος, *i. q. Lat. defensor*, *s. advocatus forensis*). Ce nom désigne un avocat chargé par une corporation de traiter ses affaires extérieures, et surtout de suivre ses procès devant les tribunaux (2). Le syndic se distingue par conséquent de l'administrateur en ce que celui-ci s'occupe des affaires non litigieuses, tandis que l'autre poursuit celles qui

(1) *Voy.* GLASSIUS.
(2) *Voy.* HUNNIUS.

(1) *Voy.* SPÉNER.
(2) Arg., c. un., X, *de Syndic.*, I, 39.

soulèvent des contestations judiciaires. Il se distingue du procureur en ce que celui-ci n'est choisi que par des personnes privées, dans des causes particulières, tandis que le premier est le fondé de pouvoir d'une communauté, d'un collége, pour des affaires officielles; enfin il se distingue de l'avocat en ce que l'avocat ne représente une ou plusieurs parties que dans un procès actuellement pendant, tandis que le syndic est autorisé, en qualité de mandataire, pour toutes les affaires litigieuses actuelles et futures d'un chapitre ou d'un couvent. Cependant ce dernier cas n'a pas toujours lieu nécessairement, et c'est en cela que se distingue le syndic *temporaire* du syndic *perpétuel*.

Les syndics temporaires sont ceux qui n'ont que des pouvoirs spéciaux pour une ou plusieurs affaires litigieuses. Les syndics perpétuels ont des pouvoirs généraux pour toutes les affaires et tous les procès qui peuvent se présenter; en qualité de jurisconsultes ils prennent part à toutes les délibérations qui ont lieu au sujet des affaires pendantes, pour légaliser les actes ou veiller à l'observation des droits de leurs clients dans la rédaction de ces actes. Comme toute corporation légalement reconnue a le droit de se faire officiellement représenter, les syndics sont généralement élus, et presque toujours à perpétuité, par les corporations ou colléges, et reçoivent par là le caractère d'un fonctionnaire public, qui jouit de certains droits et de certaines distinctions. Il faut, pour que leur élection soit valide, la présence des deux tiers des votants et la majorité absolue. Les ordres religieux ne sont pas nécessairement tenus de nommer et de salarier des syndics spéciaux; ils peuvent nommer, en cas de besoin, un membre de l'ordre connaissant les affaires et le droit (1). Les Papes ont autorisé les ordres mendiants, notamment les Franciscains, qui en général ne doivent pas s'occuper d'affaires d'argent, à nommer un mandataire de leur ordre syndic apostolique, chargé de poursuivre leurs affaires au nom du Saint-Siége, de recevoir les dons offerts au couvent et d'en rendre compte.

Cf. les articles CORPORATION, PROCÈS, PROCURATION.

PERMANÉDER.

SYNERGISME, *controverse synergiste*. On entend par ce mot (qui vient de συνεργεῖν, coopérer) l'opinion des théologiens protestants du seizième siècle, qui, contrairement à Luther, ne considéraient pas l'homme, dans sa conversion, comme un bloc ou un bâton, mais admettaient que la grâce divine agit en lui de telle sorte qu'elle n'exclut pas la libre coopération de sa volonté. Luther, conséquent avec sa manière erronée de comprendre le péché originel et la doctrine de S. Augustin sur la grâce divine, refusait absolument à l'homme tout exercice libre de la volonté; la nature originelle de l'homme lui paraissait avoir été *entièrement transformée en péché*, entièrement anéantie; il en concluait que la liberté de l'homme avait été détruite par le péché et devait être recréée absolument à nouveau. D'après cela tous les actes de l'homme, extérieurs et intérieurs, sont l'effet de la *nécessité*, et par conséquent c'est Dieu lui-même qui opère le mal dans l'homme, vu que, d'après la théorie de Luther, il ne reste pas de place pour un acte libre et créateur de la part de l'homme.

Mélanchthon partagea d'abord cette opinion abrupte et fit de véhémentes sorties contre l'aveuglement des papistes qui croyaient encore à la liberté humaine. Cependant il abandonna assez vite cette dangereuse doctrine, en entrevoyant les conséquences pratiques qui découlent nécessairement d'une con-

(1) Arg., c. 16, X, *de Judic.*, II, 1.

duite *purement passive* de l'homme dans l'œuvre de sa conversion. Déjà Mélanchthon avait laissé quelque place dans la Confession d'Augsbourg à la libre coopération de l'homme, et il parla également, dans son édition des *Loci* de 1535, de trois facteurs nécessaires à la conversion : la parole (l'annonce de l'Évangile), le Saint-Esprit et la volonté humaine, qui admet ou repousse la grâce prévenante, suivant qu'elle est disposée ou non à croire à l'imputation des mérites de Jésus-Christ et à s'approprier ces mérites ; car, d'après la théorie protestante, la conversion consistait uniquement dans l'appropriation de la justice du Christ par la foi.

Dans son édition des *Loci* de 1548 *Mélanchthon admet* le pouvoir qu'a *l'homme de choisir*, comme la *capacité qu'il a de consentir à la grâce*, quoiqu'il eût encore souscrit en 1537 les articles luthériens de Smalkalde, qui refusaient absolument à l'homme tout pouvoir de choisir entre le bien et le *mal*.

Mélanchthon, conformément à sa nouvelle opinion, modéra les expressions relatives à ce sujet dans la *Confession d'Augsbourg*, qu'il rédigea ; il prétendit que le Saint-Esprit dirige et soutient l'homme, mais que son action n'est pas isolée dans l'œuvre de la conversion, et, en mitigeant sa première formule, il y ajouta le petit mot *seul* et la rédigea ainsi : « La volonté libre et la raison *seules* » ne peuvent rien dans l'affaire du salut. En outre Mélanchthon, dans le Mémoire qu'il rédigea à la demande de l'électeur Auguste sur la Réfutation de Weimar, déclara que c'était une folie stoïcienne et manichéenne, *Stoica et Manichæa deliria*, que de soutenir, avec Luther, que toutes les œuvres, bonnes ou mauvaises, dans tous les hommes, bons ou mauvais, arrivent *nécessairement*. Luther demeura conséquent avec lui-même dans la doctrine rigoureuse qu'il exposa dans son livre *du Serf Arbitre*, en soutenant que l'homme est passif et sans force dans sa conversion, que toute son action consiste à *résister* à l'œuvre de Dieu, tandis que son disciple Mélanchthon s'écartait de plus en plus de cette opinion et posait la base de la longue controverse du synergisme, qui suscita tant de disputes amères.

Les principaux athlètes du synergisme furent George *Major* (1), Victorin *Strigel* (2), Jean *Pfeffinger*, Paul *Éber* (3), Paul *Crell*, Chrétien *Lasius* (4), qui développa la théorie de Strigel. Les adversaires avaient à leur tête Matthieu *Flacius* (5), que suivaient une foule de théologiens et de prédicateurs, surtout de l'école d'Iéna et de Thuringe. On les nommait ironiquement les prédicateurs du bloc (6), attendu qu'ils ne voyaient dans l'homme, purement passif, qu'un bloc inanimé, une souche immobile. Les synergistes, se rattachant plus ou moins au dogme catholique, soutenaient les principes suivants : La liberté morale qu'a l'homme de choisir n'a pas été complétement anéantie par le péché originel ; il est resté dans l'homme une lumière qui le rend capable de connaître, et par conséquent un certain degré de moralité. Dieu n'a pas eu besoin de recourir à un nouvel acte créateur, pour régénérer dans l'homme la capacité morale et intellectuelle, qui n'était pas complétement éteinte ; il lui a suffi de donner à la force qui subsistait une meilleure disposition. L'esprit n'agit donc pas sur l'homme comme sur un bloc ; il excite dans son esprit une réaction qui accompagne sa propre ac-

(1) *Voy.* MAJOR.
(2) *Voy.* STRIGEL.
(3) *Voy.* ÉBER.
(4) *Voy.* LASIUS.
(5) *Voy.* FLACIUS.
(6) *Klotzprediger.*

tion. Ainsi Dieu n'opère pas la conversion de l'homme par une nécessité souveraine et absolue; il faut, dans tous les cas, que la volonté stimulée par le Saint-Esprit conserve la liberté de son action.

On voit comment les adversaires loyaux des synergistes comprenaient leur doctrine dans un passage d'Hesshusius ainsi conçu (1) : « Les synergistes et les défenseurs de la liberté disent que l'homme ne peut rien par lui-même, mais que, quand l'Esprit-Saint l'éclaire, et que son cœur est touché, ému et réveillé, il *ajoute quelque chose de son côté*, il consent à sa conversion et donne lui-même le oui nécessaire. Ainsi les synergistes partagent l'œuvre de la conversion entre l'esprit de Dieu et la volonté de l'homme. »

Flacius, le champion du serf arbitre de Luther, reprochait aux synergistes de calomnier les Luthériens orthodoxes en leur opposant toujours la comparaison du bloc et de la pierre. Il cherchait, avec d'autres défenseurs de la doctrine luthérienne, à mitiger cette doctrine, et supposait aussi une volonté et une intelligence préalables dans l'homme, puisqu'il est évident que l'homme, pour être converti, doit *vouloir* son salut; mais, disait-il, le point capital est de savoir *quelle est la cause de cette volonté*, si elle se détermine par elle-même ou si c'est Dieu qui l'influence. Or, ajoutait-il, il est manifeste que c'est une pure action de Dieu qui fait qu'après une longue et vive résistance de sa volonté propre l'homme *veut* enfin son salut. En cela les Luthériens « orthodoxes » (ceux d'Iéna) étaient d'accord avec la doctrine de la Bible, qui enseigne que Dieu opère en nous aussi bien le vouloir que le faire. Mais, dans la chaleur de la controverse, un certain nombre de théologiens d'Iéna furent entraînés à soutenir des propositions aussi dures et aussi grossières que l'avaient été jamais celles de Luther, et à rejeter ce qui dans la doctrine des synergistes était d'une vérité biblique évidente et sautait aux yeux. Ils ne rougirent pas de déclarer la guerre au superintendant Stössel parce qu'il était en relation avec les Strigéliens et qu'il avait laissé de côté la profession de foi que les ordinands avaient été tenus de souscrire jusqu'alors, savoir : que l'homme, dans l'œuvre de la conversion, est comme un bloc et une pierre, qu'il est comme un porc qui n'avance que poussé par le porcher. Les expressions les plus crues échappèrent à ce sujet à l'ancien ami de Luther, Amsdorf (1). Dans son Mémoire sur la déclaration de Strigel il dit nettement que la volonté et la raison de l'homme sont au pouvoir de Dieu comme les pierres et les souches des arbres sont en sa puissance, de sorte que l'homme ne peut absolument rien vouloir, rien choisir que ce que Dieu lui fait choisir par sa grâce ou dans sa colère. Gallus de Ratisbonne commenta ainsi ces paroles d'Amsdorf : La différence qu'il y a, dans l'œuvre de la conversion, entre un bloc et la volonté humaine, est que d'après sa nature la volonté résiste, mais peut être régénérée, tandis que le bloc ne peut l'être.

D'un autre côté les synergistes poussèrent sur plusieurs points leur théorie jusqu'à l'exagération et coururent le danger de tomber plus ou moins dans le pélagianisme. Ils perdirent souvent la juste mesure, et ne faisaient pas assez ressortir que la volonté est subordonnée à l'influence toute-puissante de la grâce divine, qui l'attire sans la contraindre et fait que l'homme veut le bien librement. Ils n'observèrent pas assez scrupuleusement la parole de S. Augus-

(1) *Voy.* Hesshusius.

(2) Hesshusius, *de la Prétendue Volonté, contre les synergistes*, Magd., 1562.

(1) *Voy.* Amsdorf



tin (1) : *Certum est nos velle cum volumus*, SED ILLE FACIT UT VELIMUS BONUM, *de quo dictum est... Deus operatur in nobis et* VELLE *et* OPERARI, etc. S. Augustin soutient cette proposition : *Facit ut faciamus*, c'est-à-dire Dieu fait que nous fassions librement le bien. Les deux propositions : *Facit* (*Deus*) *ut velimus, et facit ut faciamus*, déterminent l'action de la grâce dans toute sa portée, en marquant en même temps les bornes de la coopération humaine. La cause de la volonté humaine est d'abord en Dieu et secondairement dans l'homme, en ce que celui-ci peut *librement* répondre à l'action prévenante de Dieu et peut lui résister; *mais le pouvoir qu'a l'homme de réaliser le bien et de devenir par là éternellement heureux est uniquement l'œuvre de Dieu ou l'effet de la grâce efficace*. Le dogme catholique dit : *Ut velimus et suum esse voluit* (*Deus*) *et nostrum; quod autem* VOLUERIMUS SOLUS *præstat*, *id est posse bene agere et semper beate vivere*. Il est évident qu'on ne distinguait pas ce qu'il faut nécessairement distinguer, quand, dans la controverse synergiste, on se scandalisait de la proposition qui affirme que l'homme à qui Dieu *prépare* une grâce l'obtient *nécessairement*, parce qu'on croyait que cette proposition était contraire à la liberté humaine et impliquait la prédestination absolue. Il faut distinguer cette proposition de cette manière : L'homme reçoit infailliblement de Dieu la grâce qu'il lui prépare, parce que Dieu, dans sa bonté, dirige toutes les circonstances de telle façon que *l'homme suit* librement la conduite de la grâce. Ainsi le résultat favorable de cette préparation suppose, non pas que Dieu agit uniquement, mais principalement, *principaliter movens*, et, secondairement, que la volonté répond librement, mue qu'elle est par la grâce, *motum*. Luther et ses partisans n'avaient par conséquent pas de motif de nier que l'homme peut se préparer à faire et à recevoir le bien. S. Thomas résout la question en ces termes : *Præparatio, secundum quod est a Deo movente, habet* NECESSITATEM, *non quidem* COACTIONIS, *sed* INFALLIBILITATIS... *Unde, si ex intentione Dei moventis est quod homo, cujus cor movet, gratiam consequatur*, INFALLIBILITER *consequitur* Cette parole du saint docteur peut être opposée à la première objection. Quant à l'objection de Luther, voici les termes qui la réfutent : *Præparatio hominis ad gratiam est a* DEO *sicut* A MOVENTE *et a* LIBERO ARBITRIO SICUT A MOTO. Qui peut nier que, lorsque l'homme admet l'action prévenante de Dieu, il y a en cela une sorte de préparation à la grâce ?

On compta parmi les synergistes le superintendant du comté de Mansfeld, George Major (1), qui appartenait à l'école d'Iéna, parce qu'il soutenait la nécessité des bonnes œuvres pour le salut. Celui qui veut être sauvé doit, dit Major, vouloir réaliser de bonnes œuvres, bonnes œuvres que Luther déclarait inutiles au salut parce qu'elles sont un effet de la nécessité.

C'est dans Lasius (2) que le dogme synergiste est le plus nettement formulé. Il disait : Notre volonté, affaiblie par le péché, a conservé l'intelligence et la liberté de choisir, en vertu desquelles la volonté, attirée par Dieu, peut, dans les choses du salut, donner ou refuser son assentiment; l'homme a conservé le cœur, la force ou la vertu, qui obéit à la volonté et la réalise. C'est Dieu qui pose la première pierre, c'est-à-dire qui

(1) *De Gratia et Libero Arbitrio*, c. 16.

(1) *Voy.* MAJOR.
(2) *Voy.* LASIUS.

commence la conversion en ouvrant l'intelligence, en inclinant la volonté, en touchant le cœur; puis suit la synergie de l'homme, qui contribue à recevoir, à admettre ce que Dieu inspire ; car l'homme peut éteindre l'étincelle de la science divine allumée dans son cœur par le Saint-Esprit, ou résister au penchant de la volonté qui répond à l'inspiration divine. Les synergistes étaient donc placés au point de vue catholique. Mais plusieurs d'entre eux dépassèrent les bornes délicates de la sphère dans laquelle l'alliance entre la grâce et la liberté produit ses mystérieux effets, et d'autres n'en eurent pas la conscience nette et complète. Ainsi il y avait dans la doctrine de Mélanchthon sur les trois causes de la conversion et leur rapport quelque chose de vague et d'équivoque ; c'était à peine un témoignage général en faveur de la préexistence de la liberté humaine. Le système catholique répondait nettement à cette question capitale de la controverse synergiste : L'homme peut-il contribuer à sa conversion par sa propre force, par sa volonté naturelle, non encore régénérée ? Combien il eût été facile aux partis protestants de mettre un terme à leurs disputes et de s'entendre en prenant en considération le juste milieu de l'antique doctrine catholique ! Combien ils se seraient épargné d'injures si du moins ils s'étaient unis en théorie dans les propositions que les théologiens synergistes aussi bien que luthériens admettaient de fait avec les Catholiques ! Les uns et les autres reconnaissaient que la volonté de l'homme ne peut par elle-même commencer la conversion, que ce commencement dépend de la grâce prévenante, qui éclaire son esprit et sa volonté.

Mais on demandait en outre : Dieu fait-il tout, et l'homme n'est-il qu'un instrument sans volonté ? Dieu seul est-il agissant, et l'homme n'est-il que l'objet sur lequel et par lequel Dieu opère ? Ou bien, en d'autres termes : La grâce opère-t-elle, dans tous les cas, irrésistiblement ? L'homme peut-il résister à la grâce de la conversion et la rendre vaine ? Ne faut-il pas pour la conversion que l'homme réponde librement aux sollicitations de la grâce? Les synergistes le prétendaient avec les Catholiques ; les stricts Luthériens en tirèrent la conclusion que, de cette manière, l'homme peut contribuer à sa conversion par ses forces naturelles et qu'il partage avec Dieu l'œuvre de sa conversion. Mais c'était une fausse conclusion. Le système catholique avait toujours nié que la volonté, abandonnée à elle-même, n'étant ni prévenue ni soutenue par la grâce, pût faire le bien, se disposer à la grâce et venir au-devant d'elle ; mais les Catholiques et les synergistes affirmaient que l'homme peut repousser la grâce prévenante, comme il peut l'accepter. Ainsi ils voyaient dans la libre détermination de la volonté un des moments nécessaires de la conversion et disaient : « Quand la grâce a rétabli la liberté de la volonté et la capacité qu'elle a de choisir (*libertas indifferentiæ*), et qu'ainsi la volonté est régénérée et fortifiée, l'homme peut et doit profiter de cette grâce pour se convertir, et c'est de cet usage, qu'il faut mettre sur le compte de l'homme, que dépend la dernière condition de sa conversion. » Mais de la doctrine strictement luthérienne naissaient les hypothèses les plus dures ; on considérait l'action de Dieu dans la conversion de l'homme, non comme la guérison d'un malade ou d'un blessé, *sauciati in naturalibus*, mais comme la résurrection d'un mort, privé jusque-là de toute espèce de forces, même naturelles. Il fallait par conséquent un acte créateur de la toute-puissance divine pour convertir la volonté humaine,

qui n'est absolument capable que du mal, pour la convertir par une transformation subite et involontaire ou en vertu d'un irrésistible penchant. Il fallait que toute véritable liberté disparût et fût remplacée par une prédestination absolue. Comme de cette façon toute conversion devenait uniquement le fait de Dieu, il fallait bien aussi attribuer l'endurcissement de l'homme uniquement à l'absence de la grâce. Cette conséquence mettait les Luthériens dans l'embarras; car ils rougissaient d'avouer qu'il fallait chercher en Dieu la raison de l'inefficacité de tant de sermons prêchés par les leurs, et ils n'osèrent pas soutenir cette conséquence lorsque les théologiens de l'électeur, à l'occasion du colloque de 1569, avancèrent *que la cause de la* non-conversion est *uniquement dans* l'homme.

Au moment où le parti des synergistes semblait ainsi dans une excellente position il fut frappé d'un coup sensible : l'électeur cessa d'avoir confiance en lui; ses chefs furent les uns arrêtés, les autres destitués ou exilés. On prit ensuite à Torgau, pour rétablir l'ordre dans les églises luthériennes, si profondément divisées, les mesures préparatoires nécessaires pour la publication du livre symbolique connu sous le nom de *Formule de Concorde* (1), dont les rédacteurs furent en partie des synergistes. Lorsque les théologiens se réunirent et se concertèrent, ce fut encore le synergisme mélanchthonien qui souleva les principales difficultés.

Le projet de Torgau suscita de divers côtés des réclamations qui donnèrent lieu à une révision entreprise, au couvent de Bergen, par Chemnitz, Andréæ, Selnecker, Musculus, Kõrner et Chytræus (2). Le dernier de ces théologiens, semi-mélanchthonien, ne parvint pas à faire passer les éléments mélanchthoniens qu'il avait introduits dans le livre de Torgau, tellement la majorité des prédicateurs était soulevée contre le synergisme et prévenue en faveur du dogme strictement luthérien, qui cependant ne parvint pas à prévaloir ouvertement dans le livre de Bergen. Ce dernier écrit fut à son tour attaqué, contredit, et la formule de concorde, loin de rétablir l'union, devint dans la suite une véritable formule de contradiction. De nouvelles distinctions scolastiques furent mises en avant. Quelques synergistes entendaient par les convertis et les régénérés ceux dans lesquels le procédé de la conversion ne faisait que commencer, dans lesquels étaient excités les premiers mouvements de la grâce, *primi novi motus*, et qui par conséquent, pour parvenir à une conversion complète, devaient profiter, par leur activité personnelle, des forces reçues, ce qu'ils pouvaient ne pas faire. Pour cette fraction du parti, ce n'était que le commencement de la conduite de l'homme dans l'œuvre de sa conversion qui était passif; ce qui suivait était synergistique ou actif, tandis que pour les Luthériens orthodoxes le procédé de la conversion était purement passif, et toutes les actions de l'homme dépendaient d'une nécessité absolue. Cependant la comparaison de l'homme, qui doit être converti, avec une pierre et une bûche, commençait à exciter du mécontentement parmi les princes protestants, tels que l'électeur palatin (1) et le landgrave de Hesse (2). Runge, le chef des théologiens poméraniens et mélanchthoniens, avait soutenu qu'à cause de l'espèce de certitude épicurienne que donnait, d'une part, et du doute dangereux que réveillait, d'autre part, la doctrine

(1) *Voy.* Symboliques (livres).
(2) *Voy.* ces noms.

(1) *Voy.* Palatinat.
(2) *Voy.* Hesse.

luthérienne dans beaucoup d'esprits, il fallait admettre aussi le concours de la volonté de l'homme comme une des causes de l'œuvre de la conversion; c'est par le même motif que les théologiens de Nurenberg et d'Anhalt n'admirent pas la Formule de Concorde.

Ceux de Rostock étaient scandalisés de ce que la Formule de Concorde, en traitant de la liberté, en appelait à la Confession d'Augsbourg et à son Apologie, quand ces deux symboles n'avaient pas condamné formellement la doctrine des papistes, ce qui avait valu l'assentiment de ces derniers à cet article. Les théologiens de Poméranie, dans leur éclaircissement sur le Mémoire de Torgau, de 1577, avaient également cherché à maintenir le dogme mélanchthonien. La Formule de Concorde, il est vrai, tâchait d'attribuer à l'homme, et non à Dieu, la faute de la non-conversion, en disant : L'homme qui entend la parole de Dieu, mais la méprise et résiste ainsi au Saint-Esprit qui a voulu opérer en lui par la parole, est lui-même la cause de sa non-conversion.

Mais elle tombait ainsi dans une contradiction, en déclarant d'un côté que l'homme naturel est obligé de tenir l'Évangile pour une folie et une fable tant que Dieu ne l'éclaire et ne le *convertit* pas, et, d'un autre côté, en lui attribuant la cause de sa non-conversion quand il n'admet pas avec foi la parole de Dieu. Si Dieu ne voulait pas éclairer et convertir l'homme celui-ci n'était pas coupable; s'il était éclairé et converti par Dieu son acceptation de la parole était sans mérite; l'un et l'autre avait lieu sans que l'homme y contribuât en rien; par conséquent ni l'un ni l'autre ne pouvait lui être imputé. Ni Jacques Andréæ (1) au colloque de Herzberg, de 1578, ni le zèle de Hesshusius contre le dogme réprouvé et papiste suivant lequel il y a dans l'homme une cause de son élection, ne purent effacer de l'esprit des Chrétiens réfléchis l'impression faite par les contradictions que nous venons de signaler. La désolante doctrine du bloc et de la bûche excita de plus en plus la répugnance universelle, et bientôt après la controverse syncrétiste soulevée par Calixte (1) ébranla radicalement le dogme strictement luthérien.

(1) *Voy.* ANDRÉÆ.

Cf. Döllinger, *la Réforme*, etc., t. III, p. 446-484.

DÜX.

SYNÉSIUS, né probablement sous le règne de l'empereur Valens, à Cyrène, vers 375, était issu d'une ancienne famille, qui prétendait faire remonter son origine à l'Héraclide Eurysthène, chef d'une colonie dorique établie à Sparte, et par conséquent à Hercule (2). Il avait un frère nommé Euoptius et une sœur appelée Stratonice, qu'il aimait tendrement tous deux (3).

Doué des dons les plus heureux de l'esprit et du cœur, animé du plus vif désir de savoir (4), et possédant une fortune considérable (son père était, à ce qui semble, sénateur), il ne formait d'autre vœu que celui de vivre pour la science (5). Il se rendit en conséquence, jeune encore, à Alexandrie, foyer de la civilisation hellénique et orientale (6). Là il s'appliqua avec un infatigable zèle à l'étude de la poésie et de l'éloquence, et fit d'étonnants progrès dans l'un et l'autre art (7). Il suivit les leçons de philosophie et de

(1) *Voy.* CALIXTE et SYNCRÉTISME.

(2) Synés., lettre 57, p. 197, C, et *Catast.*, p. 303, A.

(3) Lettre 75, p. 222, C, et hymne VIII, 29.

(4) Nicéph. Grég., *ad Synes. de Insomn.*, p. 353 sq.

(5) Lettre 57, p. 193, D; lettre 91, p. 231, B; lettre 105, p. 247, C, et lettre 11, p. 171, A.

(6) Wernsd., p. 4 sq.

(7) Synés., *in Dion.*, p. 61, C, et 62.

mathématiques de l'intelligente Hypatie (1), fille du mathématicien Théon. Couverte du manteau de philosophe, Hypatie enseignait non-seulement dans les salles de cours ordinaires, mais encore dans les rues et sur les places, la philosophie de Platon et d'Aristote (2), et sa science, sa beauté et sa vertu étaient l'objet de l'admiration générale (3). Le profond respect et la reconnaissance sincère que Synésius éprouvait pour elle, et qu'il manifesta dans toutes les lettres qu'il lui adressa à son retour dans sa patrie, et dans d'autres écrits, nous montrent le caractère de Synésius sous le jour le plus favorable (4). Son éloquence, son savoir, ses mœurs douces et aimables et son ardent patriotisme lui valurent bientôt la confiance de ses concitoyens, qui, malgré sa jeunesse, l'envoyèrent, en 397 ou 398, à la cour de Constantinople, pour remettre à l'empereur Arcade une couronne d'or et le prier de décharger la province cyrénaïque du poids des impositions qui l'accablaient. Synésius passa à Constantinople trois années qu'il aurait volontiers effacées de sa vie (5).

Ce fut probablement en 399 qu'il adressa à l'empereur Arcade son célèbre *Discours sur la Royauté*, après la chute du ministre Eutropius, renversé par les capitaines goths Tribigild et Gaïnas, au moment où le préfet du prétoire Aurélien prit les rênes du gouvernement, pendant que Gaïnas était en Asie et conspirait la perte de l'empire. Dans ce discours Synésius, parlant avec une noble hardiesse, tâchait d'inculquer au cœur du jeune empereur, de vingt ans, les préceptes d'une solide et sage politique et le sentiment des devoirs d'un souverain. Il l'exhorte à renoncer au luxe, à la mollesse et à l'oisiveté, à se vêtir avec simplicité, à revenir à la vie sobre des anciens rois. Puis, passant à la situation fatale à laquelle l'admission des Goths (1) dans l'empire et le traité d'alliance contracté avec les Barbares exposent l'État, Synésius demande patriotiquement que l'empereur prépare avec soin une armée indigène, qu'il ne souffre pas le moindre contact avec les Barbares, qu'il éloigne ceux-ci de toutes les dignités de l'empire. Il dépend de Dieu et de l'empereur, dit-il, d'affranchir l'empire romain des malheurs qui le menacent. Il faut que l'empereur purge l'armée de tous les étrangers, se place lui-même à la tête de ses troupes et contraigne les Barbares à servir comme des ilotes, ou les renvoie au delà du Danube dans les déserts de la Scythie.

Si le hardi orateur ne réussit pas à détourner des habitudes prises l'empereur, qui manquait essentiellement de grandeur d'âme, d'activité et d'énergie, il fut du moins récompensé de son courage par le suffrage des hommes les plus nobles et les plus intelligents et par l'admiration de la postérité.

Ce fut à la même époque qu'il écrivit sa belle lettre à Pæonius, politique savant et habile, qui était en grand crédit auprès de l'empereur. Pæonius savait allier deux sciences depuis longtemps séparées par de puissantes barrières, la philosophie et l'art de la guerre, et il avait non moins de penchant pour l'astronomie. Synésius eut la pensée de lui faire cadeau d'un astrolabe qu'il avait inventé, et il fut assez heureux pour procurer de notables avantages à la Pentapole par sa lettre et son présent.

Synésius avait trouvé un solide et puissant appui dans les deux personnages que nous venons de nommer, dans

(1) *Voy.* HYPATIE.
(2) Wernsdorf, *de Hypat.*, diss. I, p 15 sq.
(3) *Ib.*, p. 10 sq.
(4) *Ib.*, p. 16, 21.
(5) *De Somn.*, p. 148, C, et hymne III, 430 sq.

(1) *Voy.* GOTHS.

le savant Pæonius et dans le préfet du prétoire, Aurélien, dont l'administration sage et modérée était bénie par l'Orient, depuis si longtemps accablé de toute espèce de charges et de malheurs.

Mais la joie que pouvait lui causer la faveur de ces deux puissants personnages se tourna bientôt en une profonde douleur, car ce qu'il avait en quelque sorte prophétisé allait s'accomplir.

Au printemps de l'an 400, sous le consulat d'Aurélien, Gaïnas, s'entendant avec Tribigild, s'insurgea avec succès contre l'empereur et l'empire, exigea qu'on lui livrât trois hommes, aussi honnêtes que patriotes, le consul Aurélien, Saturnin, personnage consulaire, et le comte Jean, le confident de l'empereur, et il les exila tous trois. A peine Gaïnas était-il entré triomphant dans Constantinople qu'il mit partout en avant et fit combler de distinctions ses compatriotes et ses favoris. Il poussa à la tête des affaires de l'État un des Byzantins les plus diffamés, mais qui était un zélé partisan des Goths, et auquel les menées de sa femme, aussi ambitieuse que perverse, avaient procuré puissance et crédit. Ennemi déclaré d'Aurélien, ce ministre avare, et aussi perfide que l'avaient été naguère Rufin et Eutrope, s'efforça d'effacer du souvenir des hommes l'administration de son excellent prédécesseur.

Toutes ces circonstances remplirent de douleur et de dégoût l'âme patriotique de Synésius. Dans sa juste colère, laissant un libre cours aux nobles passions qui l'animaient, il composa en l'honneur de son illustre ami et bienfaiteur la première partie de son livre *sur la Providence*. Dans cet écrit allégorique, l'auteur, mêlant avec art la vérité à la poésie, représenta le consul Aurélien comme le modèle d'un sage politique et d'un bienfaiteur de l'humanité, sous le nom d'Osiris, principe du bien, et son exécrable rival comme Typhon, ou le principe du mal.

Ce livre est d'autant plus important que Synésius y dépeint de main de maître, en témoin oculaire et avec une grande connaissance des hommes, les troubles de l'époque, les personnages qui y prirent part, les menées des partis, la situation publique et l'état particulier de la cour, donne des détails et des renseignements qu'on ne trouve nulle part, et mérite, par conséquent, plus d'attention, de la part de l'historien en général et du biographe de Synésius, qu'on ne lui en a prêté jusqu'à ce jour. Quiconque avait été favorisé par Aurélien était traité en ennemi par le ministre, dans sa personne, dans sa famille, dans tous ceux qui l'avaient connu. Tel fut le sort de Synésius. Il avait de plus en plus compromis sa situation par son attachement pour Aurélien, par la franchise et le courage avec lesquels il louait son ancien bienfaiteur et exhortait son adversaire à imiter son exemple. Cependant il se consolait dans l'espoir que tout cela ne serait que transitoire, car les attentats du ministre tout-puissant augmentaient chaque jour et violaient tous les droits divins et humains.

Et, en effet, au bout de quelques semaines la crise éclata; la Providence délivra Byzance de ses oppresseurs, et bientôt après Aurélien et ses compagnons de souffrance revinrent d'exil. Synésius composa alors la seconde partie de son livre *de la Providence*. Ce qu'il dit de l'expulsion des Goths de Constantinople est d'autant plus digne de foi que l'auteur avait tout vu de ses yeux, avait tout examiné avec attention, et que ses rapports intimes avec tous les hommes d'État l'instruisaient exactement de tout ce qui se passait.

Synésius, après avoir achevé son travail, demeura encore quelque temps à Constantinople, les négociations relatives aux affaires de la Cyrénaïque, qui, sous le ministère renversé, avaient pris une très-mauvaise tournure, n'étant pas encore terminées. Il assista ainsi à un affreux tremblement de terre qui eut lieu en automne. Profitant alors du trouble général, il se jeta dans un navire sans avoir pris congé d'Aurélien, et, passant par Alexandrie, parvint enfin à Cyrène.

On voit qu'il avait heureusement atteint le but de sa mission dans son livre *sur les Songes* (1). Le séjour de trois années qu'il avait fait à Constantinople, quoique fort traversé et très-*pénible*, *eut cependant* pour lui cet heureux *résultat* qu'il noua des relations intimes avec des hommes éminents et influents, par lesquels, dans la suite, il eut souvent l'occasion de rendre service à l'État et à une foule de particuliers.

Synésius devint-il Chrétien avant ou après son séjour à Constantinople? La question n'est pas résolue; mais on voit qu'il devait être Chrétien vers 403, puisqu'à cette époque il fut marié devant l'église par Théophile, patriarche d'Alexandrie. C'est probablement avant son mariage qu'il écrivit son *Éloge* humoristique *de la Calvitie*, qui ne le cède en originalité et en érudition à aucun de ses premiers écrits. En 403 il composa son *Dion, ou de l'Institution de soi-même*, dans lequel il montre qu'à l'instar de son modèle, Dion Chrysostome, il s'était efforcé de devenir de sophiste qu'il était un véritable philosophe, et prend avec autant d'esprit que d'éloquence le parti de l'étude, de la littérature et de la philosophie contre leurs détracteurs. Il dédia d'avance cet écrit au fils qu'il espérait avoir prochainement. Il composa en même temps avec un véritable enthousiasme, dans une seule nuit, son écrit *sur les Songes*, dans lequel, sous une forme légère, il développa ses idées néo-platoniciennes (1).

Sous le consulat d'Aristænétus, en 404, les Macètes, peuple sauvage de la Mauritanie, qui en 395 et 400 avaient déjà envahi la pentapole libyenne et ravagé le pays, inondèrent de nouveau la Cyrénaïque. Ces hordes de pillards enlevaient la jeunesse, brûlaient les moissons et s'emparaient des troupeaux. La lâcheté des commandants des troupes romaines, qui auraient dû protéger la province contre l'envahissement des Barbares, avait livré sans coup férir toute la contrée au pouvoir de l'ennemi, qui assiégeait Cyrène. Synésius, cédant probablement aux instances de ses concitoyens, prit alors la défense de la ville et veilla à sa sûreté avec la prudence d'un chef intelligent et intrépide. Son infatigable activité et ses sages mesures sauvèrent Cyrène des mains des Barbares. L'année suivante, les ennemis ayant renouvelé leur incursion, Synésius se remit avec ardeur à la tête du pays pour le défendre. Ces services éminents rendus à sa patrie lui valurent le respect et l'affection de ses concitoyens, si bien qu'en 409 les habitants de Ptolémaïs, la nouvelle capitale de la pentapole libyenne, ayant perdu leur évêque, envoyèrent des députés à Théophile, patriarche d'Alexandrie, en le priant de leur donner Synésius pour évêque. Théophile, à qui Synésius était complétement dévoué (c'était Théophile qui lui avait fait accepter le baptême)(3), répondit volontiers à ce désir, persuadé qu'il rehausserait la gloire de l'Église d'Alexandrie en élevant un homme aussi remarquable sur un siége soumis

(1) P. 148, C.

(1) *Voy.* PLATONISME.
(2) Lettre 133, p. 268, A. Cf. Clausen, *de Synesio philosopho*, p. 36, 92.
(3) Nicéphore Calliste, XIV, 55.

à sa juridiction métropolitaine. Mais Synésius, qui passait presque tout son temps loin des affaires et des agitations politiques dans un loisir philosophique consacré à l'étude, et qui dans ses moments de repos se livrait à toute espèce de jeux (1), mais surtout à la chasse (2), avait de la dignité épiscopale une idée trop haute (3) pour se croire capable d'une telle fonction dans les dispositions où il était et au milieu du genre de vie qu'il menait (4). Il repoussa par conséquent de toute sa force la proposition qui lui était faite. Il répondit qu'il n'avait pas les qualités requises pour être évêque (5), qu'en outre il ne se séparerait jamais de la femme qu'il avait reçue de Dieu, des mains de Théophile, et qu'il ne voulait pas, comme un adultère, avoir des relations cachées avec elle (6). Il reconnut franchement que ses doctrines philosophiques n'étaient pas d'accord avec les doctrines professées par l'Église. « On peut, écrit-il à ce sujet à son frère Euoptius (7), considérer tout le reste comme peu de chose en comparaison de cet obstacle. Il est difficile, pour ne pas dire impossible, de renoncer à des principes dont la science nous a donné l'inébranlable conviction. Or tu sais que la philosophie combat en bien des points la doctrine de l'Église. Jamais je ne pourrai admettre que l'âme est née après le corps; jamais je ne reconnaîtrai que le monde s'évanouira avec tout ce qui le constitue. Je tiens la doctrine de la résurrection (8) pour une doctrine sainte et ineffable, et je suis loin de partager à cet égard l'opinion de la masse. » On est étonné de ce que Théophile ait baptisé Synésius, et plus tard l'ait obligé d'accepter la dignité épiscopale, tandis qu'il avait autrefois très-vivement combattu les erreurs des Origénistes, qu'il savait Synésius infecté d'erreurs évidemment puisées dans l'école néo-platonicienne (1) et dans les ouvrages d'Origène (2). Cependant, quand on considère que, dans ces temps difficiles, les habitants des provinces d'Orient, ceux surtout qui, comme les gens de Ptolémaïs, situé aux extrémités de l'empire, étaient exposés aux fréquentes invasions des Barbares, aux exactions des gouverneurs, et succombaient presque sous le poids de leurs misères, devaient se réputer heureux lorsqu'ils recevaient pour évêque un homme distingué par l'éclat de sa vertu, par son influence politique, auquel sa dignité ecclésiastique donnait l'autorité nécessaire pour les défendre contre la tyrannie des fonctionnaires et affronter intrépidement les dangers; quand on considère que les Pères de l'Église les plus vénérables usaient d'une certaine condescendance à l'égard des personnages savants et vertueux qui, dans des circonstances aussi critiques, passaient du paganisme au Christianisme; quand on considère enfin que plus d'un Chrétien

(1) Lettre 105, p. 247, D, et 250, A.

(2) *Louange de la Calvitie*, p. 66, D, et *des Songes*, p. 148, B.

(3) Lettre 105, p. 247, D, et 248, C.

(4) Lettre 105, p. 247, A.

(5) Lettre 105, p. 248, B, D, et 248, A, D.

(6) Lettre 105, p. 248, D.

(7) Lettre 105, p. 249, A.

(8) Il n'y a pas de doute que Synésius a interprété d'une manière mystique le dogme de la résurrection, de même qu'Origène, qui, toutefois, n'est pas toujours d'accord avec lui-même (cf. *adv. Cels.*, IV, 57, t. I, p. 548, éd. Delarue; V, 18 et 19, p. 590, et VII, 32, p. 716, avec les remarques de Mosheim, dans sa version allemande, p. 516 sq.). Car, comme il admettait, avec Platon, que les âmes étaient tombées, d'un état pur et bienheureux antérieur, dans la matière, et avaient été emprisonnées dans les corps, il ne pouvait guère comprendre la résurrection des morts dans le sens propre (hymnes I, 81; III, 357, 548, 729; V, 31; *des Songes*, p. 136, D; 137, A; 130 et 140, C, D. Platon, *Phéd.*, p. 250, C; 82, E, etc.).

(1) *Voy.* Néo-Platonisme.

(2) *Voy.* Origène.

savant d'Alexandrie admettait les principes de l'école néo-platonicienne; que les doctrines d'Origène avaient beaucoup de partisans et de défenseurs illustres; que Théophile lui-même, quoiqu'il eût amèrement blâmé Origène et l'eût exclu de la communion de l'Église après sa mort, avait en secret lu les ouvrages de ce docteur (1), on ne s'étonne plus qu'on en ait agi avec tant de condescendance envers le noble Synésius; car on avait la conviction qu'après avoir déployé tant de zèle à étudier les choses de Dieu le pieux évêque reviendrait facilement à admettre la doctrine de l'Église sur la résurrection, la grâce divine ne laissant rien d'imparfait et assistant toujours les *hommes de bonne volonté* (2).

Enfin, après une longue résistance, Synésius consentit à ce qu'on exigeait de lui, en se considérant comme un instrument de la Providence (3).

Il fut probablement élu au commencement de l'année 410. A peine fut-il monté sur son siége qu'il se vit obligé de donner l'exemple d'une sévérité rare jusqu'alors dans l'Église. Le pêcheur Andronic, de Bérénice, s'était procuré l'année précédente, de la manière la plus illégale, à Constantinople, le titre de gouverneur de la Cyrénaïque. Entré en fonctions, il avait fait jeter en prison les personnages les plus nobles et les plus innocents pour leur extorquer de l'argent et les avait fait mourir de la manière la plus cruelle (4). Tous les avertissements de l'évêque furent inutiles et ne servirent qu'à exaspérer le monstre. Synésius s'adressa à Constantinople, à son ami Anastase, qui jouissait d'une grande autorité, le priant instamment d'user de tout son crédit pour délivrer Ptolémaïs de ce fléau (1). Ces prières demeurèrent sans résultat, et Andronic continua à entasser crimes sur crimes. Alors l'évêque résolut de l'excommunier, lui et ses complices. Le gouverneur, voulant détourner l'orage, promit de s'amender, et, quoique Synésius n'attendît aucun changement de sa part, il ne le connaissait que trop bien, il suspendit le châtiment, à la demande de quelques-uns de ses anciens collègues. Mais, Andronic s'étant livré de nouveau, peu de temps après, aux plus abominables excès, l'évêque crut ne pas pouvoir retarder plus longtemps l'accomplissement de ses menaces et adressa en conséquence une circulaire aux évêques (2). Toutefois, lorsque plus tard il vit la misère dans laquelle Andronic était tombé, il eut pitié de lui et chercha à adoucir autant que possible sa malheureuse position (3).

On voit dans sa lettre V^e avec quel zèle apostolique il veilla au maintien de la doctrine catholique. Il y exhorte son clergé à rechercher et à exclure du diocèse de Ptolémaïs les prêtres de la secte d'Eunomius (4) qui s'étaient glissés dans la province et séduisaient le peuple par toutes sortes d'artifices. Il régla avec sagesse toutes les affaires de l'Église et aplanit les difficultés élevées entre les

(1) Socrate, *Hist. ecclés.*, VI, 15. Cf. Luc Holstén., *de Synes. et Fuga episcopal.*, parmi les histor. de l'Église grecque, t. III, p. 614, éd. Read.
(2) Évagre, *Hist. de l'Église*, I, 15. Photius, *Cod.*, XXVI. Nicéph. Calliste, XIV, 55.
(3) Lettres 11 et 95.
(4) Lettres 57, 58, 73.

(1) Lettre 79.
(2) Lettres 72, 58.
(3) Lettres 89, 90, p. 230, D.
(4) Les Eunomiens étaient un parti d'Ariens dont Synésius tenait les principes pour fort dangereux, comme on peut le voir dans son écrit *sur la Providence*, p. 114, C, D, et 115, B, où il est question de la demande faite par Gaïnas, qui était Arien, d'une église en faveur des sectaires dans Constantinople. Synésius, dans son hymne III, 258, représente l'arianisme comme la criminelle prétention de mêler au temps et à l'espace ce qui est au-dessus de l'un et de l'autre. Cf. Néander, *S. Jean Chrysostome*, t. II, p. 90.

évêques et les prêtres (1). Il donna une belle preuve de son amour de la paix et de l'union, et de sa noble franchise, en osant, malgré le profond respect qu'il montrait en toute circonstance à l'égard de Théophile, parler avec la plus grande vénération, dans une lettre qu'il lui adressa (2); de S. Jean Chrysostome, que Théophile persécutait; il l'appelle le bienheureux Jean et dit: « Nous devons vénérer la mémoire de ce défunt, parce que la mort doit éteindre toute hostilité. »

Ce fut la première année de son épiscopat, ou un peu plus tard, qu'il écrivit les deux *homélies* dont nous n'avons que des fragments. Lorsque Anysius, qui était à la tête des troupes occupant la Cyrénaïque, fut au terme de son commandement, Synésius écrivit un Mémoire (3) en l'honneur de cet éminent capitaine, qui s'était distingué par sa prudence, son courage, son énergie, autant que par la sévère discipline qu'il avait maintenue parmi ses troupes et par son désintéressement, et qui, de tous les généraux qui avaient jamais été envoyés dans la province, était le plus juste et le plus pieux (4). Synésius cherchait à appuyer, par ce témoignage authentique, la prière que les habitants de la Pentapole avaient adressée à l'empereur pour qu'il ne rappelât pas ce vaillant général et daignât élever au nombre de 200 la garde de 40 hommes qui, malgré son petit nombre, avait accompli des merveilles de bravoure.

Quelque juste que fût la demande elle fut rejetée. Anysius fut rappelé et remplacé à Cyrène par le vieux et valétudinaire Innocent (5). Mais à peine Anysius eut-il quitté la province que les Aussuriens, qui, malgré leur puissance, s'étaient tenus chez eux tant qu'Anysius avait commandé et n'avaient osé faire que quelques incursions transitoires, inondèrent les plaines de leur nombreuse cavalerie (1). Les soldats romains restaient derrière les murailles des villes, faisant seulement de temps à autre quelques sorties qui, opérées sans ensemble, demeurèrent sans résultat. Cette inaction donna gain de cause aux Aussuriens. Tremblant et toujours en fuite l'année précédente, l'ennemi n'hésita pas à assiéger les villes, à raser les murailles des bourgs et à envelopper les cités de sa nombreuse armée. Il se posta partout pour enfermer le pays dans un inextricable réseau; il n'y eut pas de montagne escarpée, de point fortifié que les Barbares n'occupassent. Maîtres du pays, ils en saisirent les habitants et les emmenèrent en esclavage, n'épargnant aucun temple, aucun sanctuaire. Ils profanèrent en beaucoup d'endroits les tombeaux, incendièrent les églises des environs de Ptolémaïs et réduisirent tout en cendres. Ils faisaient leurs distributions de viande sur la table des autels, profanaient les vases sacrés en les employant au culte des démons. Ils chargèrent 500 chameaux de leur butin et s'en retournèrent chez eux trois fois plus nombreux qu'ils n'étaient venus, grâce aux prisonniers qu'ils emmenèrent; la Pentapole devint un désert.

C'est ainsi que Synésius, dans sa seconde *Catastasis* (κατάστασις), décrit la déplorable situation qu'avait value en 411 au pays l'impuissante administration d'Innocent. Marcellin lui succéda. En arrivant il trouva les villes assiégées par une foule d'ennemis furieux, déchirées au dedans par l'indiscipline des soldats et l'avarice des officiers. Apparaissant tout d'un coup com-

(1) Lettre 67.
(2) Lettre 66, p. 206, C.
(3) *Catast.*, p. 305.
(4) Lettre 57, p. 193, B, et *Catast.*, p. 306, D.
(5) *Catast.*, p. 299, A, et 302, A.

(1) *Catast.*, p. 300, A, B.

me un dieu, il défit l'ennemi en une bataille, soumit par une vigilance journalière les peuples à l'obéissance, les soldats à la discipline, rétablit la paix et l'ordre dans les villes, en les affranchissant de deux causes de ruine, en dédaignant les priviléges que la tradition avait légitimés, en renonçant aux richesses qu'entassaient ses prédécesseurs, en ménageant les pauvres, en se montrant respectueux envers Dieu, juste envers les citoyens, miséricordieux envers les malheureux (1).

Malgré les heureux résultats de cette administration il fut mis en accusation par de haineux adversaires, à son retour à Constantinople. Synésius s'empressa de prendre, en son nom et en celui de tous les fidèles, la défense d'un homme qui avait rendu tant de services à la Cyrénaïque et dont il voulait sauver l'honneur.

Peu de temps après, selon toute apparence, Synésius mourut (2), accablé du chagrin que lui causaient, d'une part les malheurs de sa patrie (3), d'autre part ceux qui l'avaient frappé dans sa maison (4); car il avait perdu en peu de temps trois fils qu'il aimait tendrement. Il avait été profondément attristé aussi de n'avoir pu servir la cause publique comme il l'aurait voulu (5).

L'histoire de la pentapole libyenne devint muette le jour où la voix de Synésius ne se fit plus entendre.

Outre les écrits que nous avons cités, on a de Synésius 115 *lettres* dont Photius (6) vante la pensée concise et énergique, le style élégant, et qui sont d'une grande importance pour l'histoire profane et ecclésiastique de la Cyrénaïque;

(1) Lettre 62, p. 205, C, D.

(2) *Voir* Clausen, *de Synesio philosopho*, p. 226.

(3) *Catast.*, p. 299, D; 302, C; 303, A.

(4) Lettre 70, 126; lettre 10, 16. Cf. Clausen, p. 223, n. 2.

(5) Lettre 57, p. 194, A; lettre 79, p. 226, D, 227, B, C; lettre 81.

(6) *Cod.*, XXVI. Cf. aussi Évagre, *Hist. de l'Église*, I, 15. Suidas, à l'article *Synesius*, et Nicéphore Calliste, XIV, 55.

De plus, 10 *hymnes* religieux qui prouvent clairement combien il s'efforçait de concilier les dogmes du Christianisme avec les principes néoplatoniciens. On a perdu sa *Cynégétique* (1), ses *tragédies* et ses *comédies* (2).

La première édition de ses œuvres, en grec, est due à Adrien Turnèbe, Paris, 1553, in-folio. Une édition complète, gréco-latine, avec des remarques, fut publiée par le Père Petau, Paris, 1612; une édition corrigée parut en 1633, comme appendice à *Cyrilli Hierosolymit. opera, studio et opera J. Crevotii*, Paris, 1634 et 1640, in-fol. Il en parut une nouvelle sous le litre de *Synesii Cyrenæi quæ exstant opera omnia, ad Codd. Mss. fidem recognovit et annotationes criticas adjecit* J.-Georg. Krabinger, t. I, *orationes et homiliarum fragmenta continens*, Landishuti, 1850, in libraria Jos. Thomanni, in-8°. La meilleure édition critique des hymnes est due au savant Boissonnade, dans sa *Sylloge Poetarum Græcorum*, t. XV, Paris, ap. Lefèvre, 1825, in-12. Émile-Théodore Clausen a publié une biographie complète et détaillée de Synésius dans sa *Commentatio de Synesio philosopho, Libyæ Pentapoleos metropolita*, Hafn., 1831, in-8°. Cf. *Annal. savantes de Munich*, 1849, n. 205-208; 1851, n. 38-40; *Bulletin de l'Académie royale de Wurtemb.*, 1849, n. 32-35; 1851, n. 41-43. Les hymnes ont été mis en vers français par J. Courtin, Paris, 1581, traduits en partie par M. Villemain, édités en grec et traduits par MM. Grégoire et Colombet, Lyon, 1839.

KRABINGER.

(1) L. 153, p. 292, C.

(2) *Voir* Dion, p. 62, C.

SYNGRAMMA *souabe*. *Voyez* BRENZ et SACRAMENTAIRE (*controverse*).

SYNNADA (LE CONCILE DE) eut lieu à peu près en même temps que celui d'Iconium (1). Denys d'Alexandrie écrivait, vers le milieu du troisième siècle (2), qu'il avait appris que ce n'étaient pas les Africains (Cyprien) qui, les premiers, avaient introduit le baptême des hérétiques, mais que cette opinion avait dominé bien auparavant, πρὸ πολλοῦ, chez beaucoup d'évêques, κατὰ τοὺς πρὸ ἡμῶν ἐπισκόπους, dans les églises les plus populeuses, *aux synodes des frères à Iconium et Synnada,* et dans beaucoup d'autres conciles. Nous n'avons pas d'autres renseignements sur le synode de Synnada. Baronius le place à tort en 258, puisque Denys parle d'un temps très-antérieur. L'évêque Firmilien de Césarée, en Cappadoce, écrit également, vers le troisième siècle, à Cyprien (3) : « Comme on a élevé des doutes sur le baptême des hérétiques, nous avons depuis longtemps, *jam pridem,* résolu en commun, à Iconium, en Phrygie, avec les évêques de Galatie, de Cilicie et des autres provinces voisines, de maintenir la pratique traditionnelle, savoir que leur baptême est invalide (4). » Si le synode d'Iconium avait eu lieu depuis longtemps, il eût certainement été célébré avant l'explosion de la controverse relative au baptême des hérétiques sous le Pape Étienne (253-257), et par conséquent on pourrait dire la même chose du synode analogue de Synnada. Or Firmilien dit, à la fin de sa lettre (5), expressément et à plusieurs reprises : « *Nous* nous sommes réunis à Iconium, *nous* avons recherché, *nous* avons résolu ; » il faut par conséquent qu'il ait été présent au synode d'Iconium en qualité d'évêque. Il est difficile de prouver et par conséquent de maintenir ce qu'avancent Valois et Pagi, que Firmilien entend par *nous* ses prédécesseurs sur le siége de Césarée, et non lui-même. Le depuis longtemps, *jam pridem*, autorise à croire que le synode eut lieu dans les premières années de son épiscopat. Or, d'après Eusèbe (1), Firmilien était déjà célèbre comme évêque de Césarée sous Alexandre Sévère (222-235) ; c'est pourquoi Valois (2) et Pagi (3) ont pu placer les synodes d'Iconium et de Synnada dans les dernières années d'Alexandre Sévère. Hardouin (4) met aussi les deux synodes aux environs de 235, tandis que Mansi (5) adopte la date de Baronius. Döllinger (6) arrive, en combinant des motifs vraisemblables, à déterminer avec plus de précision la date du synode de Synnada. Firmilien, dit-il, ne fait pas mention de ce synode. Il faut donc qu'il ait été tenu avant lui, ou qu'au temps où il écrivit on l'eût oublié dans son diocèse. Or Firmilien affirme, nous l'avons vu plus haut, qu'avant le concile d'Iconium on considérait le baptême des hérétiques comme invalide dans les provinces qu'il habitait. Comment cela aurait-il été possible si c'était la pratique que le synode de Synnada venait d'établir ? Mais on apprend par l'ouvrage d'Hippolyte sur les hérésies, qui a été découvert dans les temps modernes, que la pratique de rebaptiser ceux qui avaient été baptisés par des hérétiques ne s'introduisit, comme une nouveauté, dans quelques églises, que sous Callixte, dans les années 218-222. Là-dessus Döllinger établit la présomp-

(1) *Voy.* ICONIUM (concile d').
(2) Eusèbe, VII, 7.
(3) *Voir* la 75e lettre de S. Cyprien.
(4) Migne, *Patrol.*, t. III, col. 1161.
(5) *Ib.*, col. 1170.

(1) VI, 26.
(2) *Observations sur Eusèbe*, VII, 7.
(3) *Critica in Annal. Baronii*, ad ann. 255, n° 16.
(4) *Coll. Conc.*, t. X.
(5) *Coll. Conc.*, I, 921.
(6) *Hippolyte et Calliste*, p. 191.

tion bien fondée que le synode d'Afrique, dans lequel Agrippinus, évêque de Carthage, fit décréter le baptême de ceux qui abandonneraient l'hérésie (1), eut lieu dans ces mêmes années 218-222, et qu'en Orient ce fut vraisemblablement le synode de Synnada, en Phrygie, dont parle Denys d'Alexandrie, qui le premier, *vers la même époque*, résolut qu'on rebaptiserait ceux qui avaient été baptisés par les hérétiques. Comme Tertullien refuse aux hérétiques le pouvoir de baptiser validement, dans son livre sur le Baptême (2), écrit lorsqu'il était encore Catholique, par conséquent avant 218, et antérieurement à cette époque dans un ouvrage écrit en grec, son influence et son livre peuvent avoir contribué à amener la résolution décrétée par le synode que présida Agrippinus, et il peut avoir écrit son ouvrage en grec afin qu'il fût pris en considération par les Orientaux qui agitaient alors cette question. Quant aux paroles très-courtes qu'on lit à ce sujet dans S. Augustin (3), elles s'appliquent plutôt au synode d'Iconium qu'à celui de Synnada.

Cf. Héfélé, *Histoire des Conciles*, I, 81 sq. FLOSS.

SYNODATICUM. *Voyez* IMPOTS.

SYNODAUX (EXAMINATEURS). On nomme ainsi les ecclésiastiques choisis par le synode diocésain, conformément aux prescriptions du concile de Trente (4), pour examiner la capacité de ceux qui aspirent à des fonctions ecclésiastiques. Ainsi l'institution des examinateurs synodaux n'a pas pour but l'examen des candidats aux Ordres (car pour les Ordres le jugement de l'évêque est absolu) (5), ni l'approbation épiscopale pour le confessional en général (1), mais bien l'examen des candidats à une fonction et particulièrement à un bénéfice curial.

L'extension de cette institution aux examens de l'ordination a été partout le résultat des législations particulières ou des ordonnances des évêques pour leurs diocèses.

Le synode diocésain doit élire à la majorité absolue des voix, par un scrutin public ou secret, au moins six docteurs ou licenciés en théologie ou en droit canon, ou d'autres ecclésiastiques réguliers ou séculiers capables, en qualité d'examinateurs des candidats à une cure, afin que leur jugement puisse servir de règle à l'évêque dans la collation des bénéfices curiaux et l'affranchir de tout soupçon de partialité.

La sacrée congrégation de l'interprétation du concile de Trente (2), en opposant le minimum de six au maximum de vingt, a eu en vue les diocèses d'une moindre circonscription, comme il y en a en Italie, et ce n'est pas une règle rigoureuse. Ainsi nous en voyons au synode de Tolède, en 1620, plus de soixante; nous en rencontrons douze dans des synodes italiens, comme à Bologne, en 1634, tandis qu'en 1696 nous en voyons à Bologne même quarante-quatre.

Les élus doivent prêter serment sur les Évangiles, ou, comme autrefois, et encore du temps de S. Charles Borromée, sur les reliques des saints (3). Leur charge est purement personnelle et ne se transmet pas à leur successeur (4); elle ne dure que jusqu'à la tenue du prochain synode. Celui-ci peut réélire les mêmes hommes, ou

(1) Cypr., ép. 71.
(2) *De Baptismo*, c. 15.
(3) *Adv. Cresconium*, III, 3. Migne, t. XLIII, col. 497.
(4) Sess. XXIV, c. 18, *de Ref.*
(5) Sess. XXIII, c. 7, *de Ref.*

(1) Sess. XXIII, c. 15, *de Ref.*
(2) Dans Barbosa, *Collect.*, ad c. 18, sess. XXIV.
(3) Bened. XIV, *de Synod. diœc.*, l. IV, c. 7, n. 6.
(4) *Congr. conc. Trid. in causa Tolet.*, 1598, 8.

changer quelques-uns, les renouveler tous. Si le nombre de six examinateurs n'est plus complet l'évêque doit le compléter provisoirement, avec le consentement du chapitre et jusqu'au nouveau synode, conformément à un décret de Clément VIII (1).

En Allemagne, les synodes diocésains étant depuis fort longtemps interrompus, les archevêques et les évêques reçoivent du Pape le pouvoir d'instituer pour un temps déterminé des examinateurs synodaux, choisis dans le clergé, jusqu'à ce qu'un synode diocésain se réunisse pour régler le mode d'élection. Ainsi, par exemple, l'archevêque de Munich, Charles-Auguste, a reçu, par l'intermédiaire de la sainte congrégation du Concile, en date du 8 janvier 1850, des pouvoirs de ce genre. *Facultatem,* est-il dit, *eligendi, de consensu capituli, duodecim examinatores, loco synodalium, ad triennium a dato præsentium computandum duraturos, qui examinibus promovendorum ad parochiales perinde adhiberi valeant ac si in synodo diœcesana fuissent electi*, etc.

PERMANÉDER.

SYNODAUX (TÉMOINS). On nommait ainsi autrefois :

1° Les laïques qui, dans chaque paroisse d'un diocèse, étaient institués et assermentés pour surveiller les mœurs et la religion des fidèles et donner au synode épiscopal ou archidiaconal annuel des renseignements sur les fautes commises, et surtout sur les délits ayant causé du scandale (2);

2° Les curés chargés, dans chaque décanat, de se rendre compte de la conduite morale et religieuse des ecclésiastiques et de la manière dont ils s'acquittent de leurs fonctions, de dénoncer les délits au doyen, afin que, sur le rapport de ce dernier, ils soient jugés par l'évêque en synode (1);

3° Les ecclésiastiques qui, dans les chapitres ruraux, viennent après le doyen et le définiteur (2), et remplissent les fonctions de secrétaire.

Ainsi, de nos jours, la surveillance immédiate des paroisses, de la conduite des ecclésiastiques et de la manière dont ils s'acquittent de leurs fonctions dans chaque décanat, appartient au doyen, qui, dans ce but, fait de temps à autre des visites (3), et, conformément aux ordres de l'évêque, préside la réunion des curés et des bénéficiers de son ressort, c'est-à-dire des chapitres ruraux (4). Dans ces réunions, habituellement annuelles, dont il faut bien distinguer les réunions mensuelles des curés du décanat qui ont pour but de maintenir et de développer les études théologiques (5), le témoin synodal remplit les fonctions de secrétaire; il rédige le procès-verbal, non-seulement lors de l'élection d'un nouveau doyen ou d'un nouveau définiteur, mais celui de toutes les propositions faites, de toutes les résolutions prises dans chaque réunion; il tient pendant toute l'année une note exacte des mutations, avancements ou décès qui ont amené des changements dans le personnel du chapitre rural.

Ces témoins synodaux n'ont pas les mêmes priviléges que les doyens et définiteurs, en leur qualité de présidents du chapitre; c'est pourquoi on peut les choisir, non-seulement parmi les curés, et à la majorité absolue des voix, mais parmi les bénéficiers investis

(1) Bened. XIV, *de Synod. diœc.*, l. IV, c. 7, n. 7.
(2) *Voy.* TRIBUNAL SYNODAL.

(1) *Voy.* SYNODE DIOCÉSAIN.
(2) *Voy.* DOYEN, DÉFINITEUR.
(3) *Voy.* VISITES DES ÉGLISES.
(4) *Voy.* DOYEN RURAL.
(5) *Voy.* CONFÉRENCES.

de leur bénéfice, à la majorité relative. Dans beaucoup de diocèses ce sont les députés, *deputati*, qui remplissent les fonctions de témoins synodaux (1). S'il y a des témoins et des députés, ceux-là occupent le quatrième rang.

PERMANÉDER.

SYNODE. *Voyez* CONCILE.

SYNODE DES PALMES, *synodus palmaris*, de 501 ou 502. Le Pape Anastase II mourut le 17 novembre 498; le 22 novembre suivant Symmaque fut élu à sa place. Le patricien Festus, qui avait promis à l'empereur d'Orient Anastase qu'il amènerait le Pape à souscrire l'*Hénoticon* de Zénon (2), parvint à corrompre un petit nombre de prêtres, qui élurent l'antipape Laurent, sur la condescendance duquel on pouvait compter. Laurent fut élu le même jour que Symmaque. La ville se partagea entre les deux Papes. L'affaire fut soumise au roi Théodoric, qui décréta que celui-là était le Pape légitime qui avait été sacré le premier et choisi par le plus grand nombre. Symmaque fut reconnu et proclamé.

Il présida, le 1er mars 499, le premier concile romain, composé de soixante-deux évêques. Laurent obtint du Pape le diocèse de Nucéria (Nocéra). Cependant le parti grec ne se tint pas tranquille. Les sénateurs Festus et Probinus accusèrent le Pape de graves délits auprès de Théodoric. Leurs menées rappelèrent aussi Laurent à Rome; le schisme éclata de nouveau; le roi envoya l'évêque Pierre d'Altinum faire une enquête dans Rome, et celui-ci exerça ses fonctions de visiteur contrairement à toutes les habitudes et à toutes les convenances.

Comme les partisans du Pape se tenaient éloignés de Pierre, il ne put venir à bout de rien (501). Cependant le Pape et le roi convinrent qu'un nouveau synode se réunirait à Rome. Ce synode tint trois sessions : la première dans l'église de Jules; la seconde, dans l'église de la Sainte-Croix, *ad ædes sessorianas;* la troisième dans la nef de l'église du Vatican, dont la porte, appelée la *porte des Palmes*, donna son nom au synode. Comme les trois sessions se tinrent à distance l'une de l'autre, on peut les considérer comme trois synodes distincts.

C'est ainsi que s'explique pourquoi les Pères du synode suivant, composé de deux cent dix-huit évêques, réunis en 503, nommèrent leur réunion le quatrième synode des Palmes, tandis que, d'après les actes qui existent, il paraît n'être que le second.

Le Pape voulut assister à la session tenue dans l'église de la Sainte-Croix; mais il en fut empêché par une attaque brutale de ses adversaires, qui fit couler le sang. De nouveaux excès suivirent cet attentat; des personnages considérables, des prêtres éminents furent assassinés, et les évêques résolurent de se séparer. Cependant Théodoric insista et les décida à rester, à résoudre le différend et à rendre la tranquillité à la ville.

Le 23 octobre 501 (et non 502, encore moins 503) ils tinrent la séance décisive, dans laquelle ils acquittèrent Symmaque. Les adversaires du synode attaquèrent cette sentence, écrivirent contre le synode, qu'ils appelèrent *absolutionis incongruæ*. Ennode leur répondit par le *Libellus adversus eos qui contra synodum scribere præsumpserunt*. Un synode de 503 accorda de grandes louanges à cet opuscule, et ordonna qu'il serait inséré dans les actes du quatrième et du cinquième synode.

Les évêques des Gaules considérèrent la décision du concile des Palmes comme une usurpation de la part des

(1) *Voy.* DEPUTATI.
(2) *Voy.* HENOTICON.

prélats qui, en acquittant le Pape, s'étaient élevés au-dessus de lui.

Ce fut en son nom que S. Avit de Vienne (1) écrivit aux sénateurs Faustus et Symmaque que ce Pape, même accusé devant l'autorité temporelle, aurait dû trouver plutôt des consolateurs que des juges parmi les évêques. En attendant, il ressort des actes du synode des Palmes que les évêques qui s'y réunirent ne se considérèrent pas comme les juges du Pape. Ils disent que Symmaque lui-même avait demandé la réunion de ce concile, qu'il vint dans l'église de Jules, qu'il exprima sa gratitude envers le roi Théodoric et déclara que tel avait été son désir.

Cf. Hardouin, t. II, p. 967; Mansi, t. VIII, p. 247; *Acta Sanct.*, t. IV, 19 Jul.; Sirmondi, *Opera*, t. I, p. 1615; Nitzsch, *de Synodo Palmari*, Vitemb., 1775; Palma, *Prælectiones H. C.*, 1839. GAMS.

SYNODE DIOCÉSAIN, PROVINCIAL. *Voyez* CONCILE.

SYNODE DIRIGEANT A ATHÈNES. *Voyez* ÉGLISE NÉO-GRECQUE.

SYNODE DIRIGEANT A SAINT-PÉTERSBOURG. Nous avons constaté à l'article PIERRE LE GRAND la manière dont ce prince se débarrassa du patriarcat russe et institua à sa place le *saint synode* chargé de diriger l'Église russo-grecque. Ce nouveau collége devait représenter un synode permanent de l'Église russe, décidant en dernière instance toutes les questions dogmatiques et disciplinaires. Il devait, suivant la déclaration du czar, se composer d'un petit nombre de membres, échapper ainsi aux difficultés d'une grande assemblée, en même temps qu'il rendait impossible, d'un autre côté, le despotisme d'un seul hiérarque. Le synode reçut ses instructions du czar lui-même dans le règlement ecclésiastique qui fit depuis lors partie intégrante des sources du droit ecclésiastique russe. Ce règlement, rédigé par Théophane, archevêque de Pleskow (plus tard Nowgorod), revu par Pierre lui-même et corrigé de sa main, fut soumis aux délibérations du sénat, auquel s'unirent dans ce but les chefs du clergé, et, après avoir été à deux reprises discuté, il fut, le 28 février 1720, souscrit par les chefs de l'aristocratie temporelle et spirituelle. La même année Pierre convoqua les évêques russes, les archimandrites et les hégoumènes des principaux couvents à Moscou pour y former un concile, le dernier de l'Église russe, qui installa le synode permanent, adopta et promulgua le règlement ecclésiastique. Le 25 février 1721 le saint synode entra en exercice après avoir assisté à une messe solennelle dans l'église de la Trinité. Il se composait de 12 membres : un président, deux vice-présidents, quatre conseillers et quatre assesseurs que l'empereur nommait, en les choisissant parmi les évêques, les archimandrites, les hégoumènes et les proto-popes (1). Le douzième membre du synode se trouvait à Moscou et présidait, avec l'assistance de deux archimandrites, la chancellerie synodale, laquelle dirigeait les affaires ecclésiastiques de Moscou, comme une autorité indépendante du saint synode, sauf quelques cas importants et rares. Pierre, pour donner à ce synode une sanction canonique, s'adressa à Jérémie, patriarche de Constantinople, en le priant d'approuver son synode, d'entrer en communion ecclésiastique avec lui et de le faire reconnaître par les autres patriarches d'Orient. Le patriarche répondit à cette invitation et accorda, par une lettre du 23 septembre 1723, son approbation à la nouvelle institution (2). Depuis lors tous les patriarches ses suc-

(1) *Voy.* AVIT.

(1) Ukase du 18 janvier 1721.

(2) *Voy.* JÉRÉMIE II.

cesseurs attribuèrent au synode le titre de synode patriarcal. Il est évident que Pierre voulait, par ces précautions, d'une part, mettre l'omnipotence du czar au-dessus de toute atteinte, absorber toute autorité de l'empire dans la sienne, et d'autre part briser l'opposition qui pouvait s'élever du côté de l'Église russe contre les réformes qui atteignaient son ancienne organisation. L'ancien patriarche était évidemment le représentant-né, non-seulement de l'autonomie ecclésiastique, mais encore de tout ce qu'il y avait d'antique, de traditionnel, d'historique dans la nationalité russe, en face des innovations qui allaient implanter un élément étranger et hostile dans l'administration politique et religieuse de l'empire. Le synode était, en tant qu'autorité ecclésiastique suprême, immédiatement subordonné à l'empereur, ne recevait d'ordre que de lui, et lui soumettait le projet de tous les changements qu'il croyait nécessaires dans les choses religieuses (1). Le synode devait avoir le même pouvoir dans les affaires ecclésiastiques que le sénat dans les affaires temporelles, et les ordonnances qu'il promulguait devaient avoir la même autorité que les décrets du sénat (2). S'il s'agissait de lois se rapportant à des intérêts à la fois religieux et temporels, le synode délibérait avec le sénat, et le résultat de leur délibération commune devait être approuvé par l'empereur (3). Les fonctionnaires du synode (le personnel de la chancellerie) étaient laïques et marchaient sur le même rang que ceux du sénat. Le premier rang était occupé par le procureur général, commissaire du gouvernement, qui servait d'intermédiaire entre le sénat et le czar, et qui transmettait au sénat les ukases de l'empereur.

(1) Doklad du 12 avril 1722.

(2) *Ib.* du 12 avril 1722 et du 16 décembre 1723.

(3) *Ib.* du 19 novembre 1721.

Quand il ne partageait pas l'avis des autres membres il en rendait compte à l'empereur (1). Il dépendait directement du souverain, en l'absence duquel il ne pouvait être privé que temporairement de ses fonctions par le synode. La chancellerie était dirigée, sous sa surveillance, par le secrétaire général (2). Le règlement ecclésiastique dont nous avons parlé plus haut renferme les instructions spéciales relatives au service du synode. Ce règlement ne se borne pas à déterminer le cercle des attributions du synode, ses rapports avec les corps politiques, etc.; mais il renferme des instructions sur les détails les plus intimes des choses religieuses, sur la surveillance de la conduite et des fonctions des divers membres de la hiérarchie, et la rédaction de ces instructions dénote l'influence du dix-huitième siècle.

Le règlement se divise en trois parties, dont la première énumère les motifs qui ont déterminé le czar à ériger le synode, le but qu'il a eu en vue en l'érigeant, et les avantages que doit procurer cette institution. La seconde partie marque les attributions du synode. Le synode doit en général veiller sur le culte, avoir soin qu'il soit partout convenable et décent, qu'il ne s'y passe rien de contraire à la foi orthodoxe, s'assurer que le peuple est instruit dans les devoirs que le Christianisme lui impose. D'après cela le synode tient à peu près dans l'Église russe la place qu'occupe la *congrégation des Rites* dans l'Église catholique. Il approuve les livres liturgiques, dogmatiques et les catéchismes. Le règlement donne à cet égard des prescriptions spéciales. Le synode doit veiller à ce que les légendes des saints soient expurgées, à ce

(1) *Instruction sur le procureur général*, du 13 juillet 1723.

(2) *Voir* Hermann, *Hist. de l'Empire russe*, IV, 380.

que les vrais miracles soient distingués des faux miracles inventés par des fourbes, que les cérémonies superstitieuses soient abolies, que les reliques soient exactement vérifiées. Puis il énumère les devoirs des évêques, qui sont tenus de rendre compte deux fois par an de leurs éparchies (diocèse).

La troisième partie enfin traite des devoirs et des pouvoirs des membres du synode. Parmi les articles du règlement qui concernent le clergé séculier il y en a un, qui a rapport à l'administration du sacrement de Pénitence, qui est trop important pour que nous le passions sous silence. Les prêtres, est-il dit, ne doivent rien découvrir de ce qui leur est révélé en confession, ne pas reprocher leurs péchés à leurs pénitents, si plus tard ils se trouvent en discussion avec eux. Ceux qui agissent contrairement à ces défenses doivent être destitués et corporellement punis. Cependant on excepte formellement le cas où un pénitent s'accuse de haute trahison. Si le pénitent ne veut pas abandonner son projet le confesseur est tenu de partir sur-le-champ et de comparaître devant l'autorité chargée de la recherche de ces crimes et de lui dénoncer ce qu'il sait (1). Il en est de même si le confesseur apprend dans le confessionnal que quelqu'un a donné un miracle imaginaire pour un vrai miracle ; ici aussi il faut qu'il dénonce le fait pour prévenir le scandale. On voit quels progrès l'Église avait faits dans la servilité ! Pierre le Grand, pour étendre encore davantage le cercle d'autorité de sa bureaucratie spirituelle et aplanir le terrain, abolit la dignité de métropolitain et d'archevêque attachée à certains siéges, sauf ceux de Kiew et de Nowgorod, à cause de leur antiquité, et remplaça les archevêques, au fur et à mesure de leur décès, par de simples évêques.

Naturellement le czar devait croire n'avoir fait que la moitié de sa besogne tant qu'il restait quelques points culminants s'élevant au-dessus du niveau qui venait expirer au pied du synode, ou plutôt du trône, car ils auraient pu rappeler le souvenir d'une dignité plus haute encore, d'une autorité supérieure à toutes les autres. Aussi, depuis lors jusqu'à ce jour, c'est le czar qui décide de la dignité d'archevêque qu'il veut donner à tel évêque ou à tel autre, pour le récompenser ou le favoriser, et qu'il retire à son successeur si cela lui paraît convenable. Ni la masse du clergé, désormais inquiet, incertain, vacillant, parce qu'il était destitué de son chef, ni le synode placé à sa tête, et absolument dépendant du czar, ne purent plus affranchir l'Église des mesures désastreuses qui menacèrent son autonomie, son indépendance. Aussi ne put-il faire aucune résistance lorsque Catherine II confisqua les biens de l'Église et réduisit le clergé et les évêques à vivre du salaire de l'État (1764). Combien, deux siècles plus tôt, le clergé, ayant à sa tête le métropolitain Simon, de Nowgorod (ann. 1500), avait su déployer d'énergie pour s'opposer à un attentat analogue ! L'Église, avait-il dit au czar Iwan III, Wassiliéwitsch, possède des biens depuis Constantin III ; ce sont les grands-princes russes qui l'en ont gratifiée dans l'origine, et S. Wladimir, tout comme le grand-duc Jaroslaw, ont fulminé les anathèmes les plus rigoureux contre tous ceux qui osent usurper des biens aussi légitimes et aussi sacrés. Les évêques ne peuvent par conséquent pas adhérer à la proposition du czar. — Si, sous Catherine II, le clergé avait eu un véritable chef, un hiérarque à sa tête, il n'est pas probable que les biens de l'Église russe eussent

(1) *Voir* Glen King, *Usages et cérémonies de l'Église grecque en Russie*, Riga, 1773, en allemand, p. 430. Hermann, *Hist. de l'Emp. russe*, IV, 352.

passé aussi facilement entre les mains de ceux qui n'y avaient aucun titre.

Aujourd'hui le saint synode se compose de la manière suivante : les membres ecclésiastiques sont les quatre métropolitains, dont l'un préside, un ou plusieurs archevêques, l'exarque des Gruses, le confesseur de l'empereur, l'aumônier en chef de l'armée et de la flotte (1). C'est, comme au temps de Pierre le Grand, le czar qui nomme tous ces membres, et qui, comme bon lui semble, y fait entrer tantôt tel évêque, tantôt tel autre ecclésiastique. Le commissaire du gouvernement est toujours le procureur général et son substitut. Nul que lui ne peut rien soumettre aux délibérations du synode. Tout *se fait à sa réquisition*, qu'on couvre du nom *euphémique* de proposition. Il est chargé de préparer les travaux du synode et de mettre à exécution ses décrets; il est à la tête du personnel de la chancellerie, composée tout entière de laïques, savoir : 2 secrétaires généraux, 4 secrétaires, 1 exécuteur, 2 rédacteurs, 1 traducteur, 1 archiviste, 1 référendaire, 1 greffier, 1 médecin.

Le procureur général soumet au synode les ordres de l'empereur, c'est-à-dire, suivant le langage convenu, lui fait des propositions au nom du czar, afin que le synode ordonne ce qui est conforme aux canons de l'Église (2). Enfin il a dans toutes les délibérations un véto absolu, sur lequel l'émpereur prononce en dernier lieu et définitivement. Il n'y a jamais qu'un certain nombre de membres du synode présents aux séances à Saint-Pétersbourg ; les autres ne sont convoqués que pour les affaires les plus importantes. Le synode est, à l'égard du sénat et des autres corps et fonctionnaires de l'État, ce qu'il était au temps de Pierre le Grand. Il soumet ses propositions au czar sous la forme d'un *doklad* (c'est-à-dire rapport), forme dont les corps les plus élevés de l'empire peuvent seuls se servir. La source du droit de l'Église russe, son *Corpus Juris canonici*, est le *Kormczaia Kniga*, c'est-à-dire gouvernail de l'Église (πηδάλιον, *gubernaculum Ecclesiæ*), qui est la traduction d'un Nomocanon grec entreprise, du treizième au quatorzième siècle, par un Serbe ou un Bulgare, dont on n'a jamais d'ailleurs connu l'original (1). Ce Nomocanon, réimprimé à Moscou en 2 vol. in-folio, en 1816, avec ses sorties extravagantes et hostiles contre Rome, et le règlement religieux de Pierre le Grand (2) constituent la norme du synode, qui en réfère, dans beaucoup de ses ordonnances, à ce Nomocanon. Nous ignorons jusqu'à quel point il lui est fidèle depuis que la situation de l'Église vis-à-vis de l'État est modifiée. Le cercle des attributions du synode est très-vaste. Il maintient la foi, règle tout ce qui est liturgique, reçoit les appels relatifs à ces matières et décide en dernière instance. Il se fait rendre compte chaque année de l'état des diocèses, dirige toutes les institutions religieuses, tous les examens cléricaux, enfin a le droit de présenter à l'empereur deux candidats pour tous les siéges épiscopaux vacants, sans toutefois que l'empereur soit lié par là dans son choix. En général les ordonnances du synode concernant le clergé inférieur, les couvents, etc., passent par l'intermédiaire des évêques. Il y a cependant certaines positions et quel-

(1) *Voir* Strahl, *Situation de l'Église gréco-russe*, dans la *Revue trimestr. de Théol.*, 1823, p. 420 et 579. De Reden, *l'Empire de Russie*, Berlin, 1843, p. 549. *Persécution de l'Église catholique en Russie*, par un ancien conseiller d'État russe, 1843.

(2) Voir *Persécution de l'Église catholique*, p. 104.

(1) *Voir* Winer, *Ann. de Littér.*, t. XXIII, p. 220.

(2) *Voir* Strahl, *Docum. pour servir à l'histoire de l'Église russe*, p. 241.

ques institutions qui sont exemptes de la juridiction épiscopale et sont immédiatement soumises à l'autorité du synode ; ainsi par exemple la commission de censure des livres ecclésiastiques à Moscou, le comptoir de la typographie synodale à Moscou, l'aumônier général de l'armée et de la flotte, le confesseur de l'empereur, les couvents non salariés (qui ne vivent que des contributions volontaires des fidèles, un petit nombre seulement de couvents ayant été mis à la charge de l'État après la sécularisation des biens de l'Église), puis les trois grandes laures (couvents) dites patriarcales, et un couvent de seconde classe. Le synode a de plus conservé sous sa juridiction immédiate la commission religieuse dans le pays des Ossètes (1), les abbesses et prieurs des couvents de première classe, les supérieurs des couvents de l'éparchie de Kischinew, les archimandrites de Géorgie.

D'après tout ce qui précède, et malgré l'insuffisance des renseignements nécessaires, on peut présumer que la juridiction des anciens patriarches de Moscou ne s'étendait pas aussi loin que celle du synode. Cette extension était une conséquence nécessaire de la centralisation que Pierre le Grand introduisit dans l'administration politique de l'empire russe, et qu'il devait appliquer au synode en faisant dépendre absolument l'autorité ecclésiastique du pouvoir de l'État. Cette centralisation, inévitable dans les Églises nationales, devient encore plus dangereuse par la position tout à fait arbitraire qu'occupe le synode comme autorité religieuse suprême. Le patriarcat était attaché au siége de Moscou, c'est-à-dire au siége d'un diocèse déterminé, et limité à l'égard des autres évêques. Il était dès lors évident que, dans le gouvernement régulier de leurs diocèses, les évêques avaient une position indépendante vis-à-vis du patriarche et ne lui étaient subordonnés qu'à certains égards. L'influence immédiate du patriarche s'exerçait dans le gouvernement de son diocèse patriarcal, et il n'était pas fort à craindre qu'elle devînt exclusive et prédominante ; elle était toujours modérée par l'action directe des évêques sur leurs propres diocèses. Ce correctif disparaît complétement avec le gouvernement du synode ; n'étant institué que pour les choses générales, son action est nécessairement centralisante. Dans cette position isolée, il n'a pu se borner à ses attributions primitives, et il absorbe nécessairement tous les droits des évêques les uns après les autres. De ce point de vue l'institution du synode est déjà contraire à tous les principes hiérarchiques. La monarchie épiscopale de chaque diocèse est une anomalie en face de l'omnipotence synodale ; mais cette omnipotence apparaît bien plus dangereuse encore quand on songe que tous ses membres sont nommés par l'empereur, à sa guise et selon son bon plaisir. C'est donc une véritable sécularisation de l'Église. Seulement le chef de l'État se sert encore, pour exercer son pouvoir, de certains intermédiaires ecclésiastiques, c'est-à-dire de quelques prélats. Comment peut-on appeler synode, c'est-à-dire représentation, une assemblée dont les mandataires sont désignés, nommés, convoqués, non par ceux qu'ils sont censés représenter, savoir, les évêques, mais par une autorité étrangère, par l'autorité temporelle? Sans doute on ne peut pas dire pour cela que le czar est le maître absolu de l'Église russe, muni d'un *jus reformandi* tel que celui que mirent à profit les princes germano-luthériens au temps de la réforme. L'Église russe a encore son droit propre, son code,

(1) Peuple de la Russie caucasienne.

qu'elle a apporté de l'Orient; mais elle n'a plus de représentants et de défenseurs de ce droit. Peut-être cette sécularisation du gouvernement de l'Église explique-t-elle pourquoi les opinions protestantes font de plus en plus des progrès parmi les hauts dignitaires de l'Église russe (1). Il n'y a pas une si grande distance de la perte de l'autonomie ecclésiastique à la perte de la foi. Enfin il est bien certain que, pour garantir et conserver un bien aussi délicat et aussi sublime que la foi, une autorité bureaucratique, avec ses yeux multiples qui ne voient pas et ses nombreuses mains qui ne saisissent rien, est le plus inutile de tous les instruments imaginables.

Cf. l'article Russie.

Kerker.

SYNODES AFRICAINS. *Voyez* Africains (*conciles*).

SYNOPSE DES ÉVANGILES. On nomme ainsi un tableau comparatif des textes des quatre Évangiles ou des trois premiers, dans lequel on place, les uns à côté des autres, non-seulement les chapitres et les récits qui sont communs à tous les Évangiles, mais encore ceux qui ne se rencontrent que dans trois ou deux d'entre eux. En même temps, pour que le texte évangélique soit complet, on met à la suite et à leur place les passages qui ne se rencontrent que dans l'un ou l'autre des évangélistes.

Par conséquent, une synopse des Évangiles est à peu près la même chose qu'une harmonie (2), avec cette seule différence que, dans l'harmonie, il s'agit en même temps de prouver que les divers récits rapportés sont d'accord, se complètent les uns les autres, sans jamais se contredire ni s'exclure. Celui qui est convaincu qu'il y a contradiction dans les textes peut établir une synopse évangélique, comme l'a fait Griesbach, mais non une harmonie. Nous renvoyons à l'article Harmonie des Évangiles pour ce qui concerne les plus anciens essais de ce genre. Le premier essai fut plutôt une harmonie, le second une synopse. Plus tard on s'appliqua davantage à faire des harmonies, comme on le voit notamment dans les quatre livres de S. Augustin *de Consensu Evangelistarum*, et dans l'ouvrage de Gerson, *Concordia Evangelistarum, sive Monotessaron*. Le principe fondamental d'où partit Gerson, savoir que les Évangélistes n'avaient pas prétendu suivre un ordre chronologique dans leurs récits, était juste au fond; mais Gerson usa d'une façon très-arbitraire de ce principe dans la manière dont il coordonna les détails et disposa son harmonie.

Lorsque plus tard les protestants se mirent aussi à ranger les Évangiles dans un ordre synoptique et harmonique, se conformant aux idées fausses qu'ils se faisaient de l'inspiration, ils rejetèrent le principe de Gerson, juste en lui-même, et André Osiander mit en avant, dans son *Harmonia Evangeliorum*, que les Évangélistes, parce qu'ils étaient inspirés, avaient rapporté les discours du Seigneur *verbo tenus*, et ses faits comme ses paroles dans l'ordre le plus strictement chronologique.

Abstraction faite de toutes les singularités auxquelles conduisait cette hypothèse, sa fausseté éclatait par cela seul qu'il fallait considérer comme des récits portant sur des faits différents presque tous les chapitres parallèles des Évangiles qui se rapportaient à un même fait, par cela qu'ils le présen-

(1) Schmitt, *Hist. critique de l'Église néo-grecque et russe*, Mayence, 1840, p. 229, 230, 2e note sq. Hengstenberg, *Gaz. de l'Église evangél.*, ann. 1834, n. 71 et n. 78. Haxthausen, *Études sur la situation intérieure de la Russie*, Berlin, 1853, t. III, p. 206.

(2) *Voy.* Harmonie des Évangiles.

taient chacun dans un ordre différent, et que, si tous racontaient dans un ordre strictement chronologique, les circonstances, identiques en apparence, n'étaient que des circonstances analogues qui se renouvelaient.

Chemnitz, le premier, dans son *Harmonia Evangelica*, revint au principe ancien, savoir que les Évangélistes n'avaient pas suivi un ordre absolument chronologique; mais les règles spéciales qu'il donna étaient insuffisantes et ne présentaient aucune sûreté. Cette sûreté ne fut pas atteinte non plus par l'*Exacte Harmonie des Évangiles* de Bengel. Ses règles particulières sont encore plus insuffisantes que celles de Chemnitz, qu'il avait dédaignées, et ne donnèrent pas plus de garantie dans l'application.

Après Bengel la critique négative prévalut, et plus non-seulement on découvrait, mais on recherchait avec intention et démontrait une masse d'inexactitudes, de contradictions dans les récits évangéliques, moins on put songer à établir de l'accord entre eux. et on déclara qu'une harmonie des Évangiles était une impossibilité. C'est sur cette base que repose la synopse de Griesbach, que suivirent les synopses de Lucke, de de Wette et de Rödiger.

Quant aux savants catholiques ils ont continué à établir l'harmonie des Évangélistes; tels, par exemple, Thomas Beaux-Amis, *Commentaria in evangelicam historiam, sive concordiam, ex antiquis Ecclesiæ Patribus congesta*, etc., 4 vol. in-fol., Paris, 1582; Seb. Barradius, *Commentaria in concordiam et historiam evangelicam*, 4 vol. in-fol., Conimbricæ, 1599; Franç. de Roxas, *Concordia evangelica juxta litterales, anagogicos, morales et allegoricos sensus*, 2 vol. in-fol., Madr., 1621; Bernard Lamy, *Commentarius in harmoniam seu concordiam Evangelistarum, cum variis dissertationibus*, 2 vol. in-4°, Paris, 1699; Wiéseler, *Synopse chronologique des quatre Évangiles*, Hambourg, 1843; Friedlieb, *Quatuor Evangelia sacra in harmoniam redacta. Textum cum codice Ephraemi Syri regio nunc demum accurate contulit et variis lectionibus tum aliorum codd., tum vulg. editionis recentiorumque editionum præstantissimarum adjectis recognovit*, Vratisl., 1847; Krafft, *Chronologie et harmonie des quatre Évangiles*, publiée par Burger, Erlangen, 1848; Tischendorf, *Synopsis evangelica. Ex quatuor Evangeliis ordine chronologico concinnavit, prætexto brevi commentario illustravit, ad antiquos testes apposito apparatu critico recensuit*, Lips., 1851. On trouve dans Tischendorf (1) une énumération des éditions synoptiques des Évangiles les meilleures et les plus connues. WELTE.

SYNOPSIS BONORUM. *Voyez* INVENTAIRE ECCLÉSIASTIQUE.

SYNTAGMA CANONUM. Outre le Nomocanon (2) on attribue à Photius, patriarche de Constantinople, une seconde collection de canons, sous le nom de *Syntagma Canonum*. Lambécius a, dans sa description des manuscrits de la bibliothèque impériale de Vienne (*Commentariorum de augustissima bibliotheca Cæsarea Vindobonensi liber octavus. Editio altera, studio et opera Kollarii*, Vindobonæ, 1782, p. 904 sq.), appelé l'attention sur l'existence de cette collection, intitulée *Syntagma*. Suivant le manuscrit de Vienne dont parle Lambécius, le *Syntagma Canonum* se compose des parties suivantes : après la préface, intitulée : *Photii, patriarchæ Constantinopolitani, præfatio in Syntagma Canonum a se compositum*, viennent

(1) L. c., p. IX.
(2) *Voy.* NOMOCANON.

les Sommaires des canons des Apôtres et des conciles de Nicée, Ancyre, Néocésarée, Sardique, Gangres, Antioche, Laodicée, Éphèse et Chalcédoine; puis des extraits des écrits de Théophile et de Denys d'Alexandrie, de Grégoire de Néocésarée, d'Athanase, de Basile, de Grégoire de Nysse, d'Amphiloque d'Iconium, de Cyrille d'Alexandrie, de Gennade de Constantinople et de Timothée d'Alexandrie. A ces extraits succèdent les canons des cinq conciles œcuméniques, la lettre de Léon le Grand à Flavien, le synode de Carthage de 419 et celui de la même ville de 256, sous Cyprien, les synodes de Constantinople de 394 et 692, le deuxième synode de Nicée, de 787, la *lettre du patriarche* Tarassius de Constantinople au Pape Adrien Ier, les synodes de Constantinople, sous Photius, de 861 et 879, et la lettre de S. Athanase le Grand à l'évêque Rufinien; enfin diverses lois civiles, la *Collectio Capitulorum* de Jean Scolastique et la 77e Novelle de Justinien.

Il faut, sans aucun doute, considérer comme la véritable date de la rédaction de ce recueil celle qui est indiquée dans la préface, c'est-à-dire l'année 883, qui fut aussi celle de la composition du Nomocanon.

Les bibliothèques de Rome, Venise, Florence, Paris, Turin et Munich, ont toutes des manuscrits du *Syntagma*, mais ces manuscrits ne semblent pas reproduire le travail original et paraissent avoir été remaniés plus tard.

Cf., sur le manuscrit de Vienne, Spittler, *Hist. du Droit canon*, p. 184; Kunstmann, *les Recueils de Canons de Photius*, dans sa *Nouvelle Sion*, 1852, supplém. au no 138. Sur le *Syntagma* de Matthieu Blastares, cf. l'article NOMOCANON, 5, et Walter, *Droit ecclésiast.*, § 79.

KOBER.

SYRA, évêché en Grèce, dans l'île de ce nom, une des Cyclades, avec 7,000 Catholiques. L'ancienne ville de Syra est principalement peuplée de Catholiques. Un consul autrichien dépensa plus de 50,000 écus pour bâtir une église dans le port de la ville moderne d'Hermopolis. On compte dans l'île des Jésuites, des Capucins, des Ursulines, des Dominicaines, des Clarisses, des Sœurs de S. Joseph et diverses confréries. L'évêque de Syra est en même temps délégat apostolique du continent grec, où se trouvent les paroisses catholiques suivantes :

1. *Athènes*, avec 2,000 Catholiques, trois ecclésiastiques, une petite mosquée convertie en église.

2. *Le Pyrée*. Il y a dans ce port d'Athènes 2 à 300 Catholiques, la plupart étrangers. L'église qui s'y trouve fut bâtie aux frais de la famille impériale d'Autriche, sous la direction de l'ambassadeur d'Autriche, M. de Prokesch d'Osten.

3. *Héraclée*, dans la proximité d'Athènes. Il s'y trouve une quarantaine de familles catholiques bavaroises. L'église gothique, consacrée il y a dix-sept ans, fut bâtie aux frais de la Société de Louis de Bavière.

4. *Nauplie* a 200 Catholiques et une belle église, destinée d'abord à devenir une mosquée. La révolution ayant chassé les Turcs, la mosquée fut donnée aux Catholiques par le gouvernement.

5. *Patras*, avec 1,000 Catholiques, la plupart Italiens. L'église a été bâtie grâce aux secours de la Société des Missions et au zèle de l'évêque de Syra, Mgr Blancis.

6. *Navarin*. L'église a été bâtie aux frais d'un particulier. Il n'y a pas de prêtre actuellement; le commerce ayant abandonné cette ville, les Catholiques, qui étaient des étrangers, l'ont également délaissée.

Outre l'évêché de Syra il y a en Grèce l'archevêché de *Naxos*, avec 300 âmes. Il y a dans l'île de Naxos une mission de Lazaristes, qui possèdent une maison autrefois occupée par des Jésuites. Il y a en outre des Capucins et des Ursulines. L'île de *Paros* dépend de Naxos ; elle renferme quelques familles catholiques et un prêtre capucin.

Le troisième évêché est celui de *Ténos*, avec les îles de Cynos, Mycone, Andros, 40 villages catholiques, 7 à 8,000 fidèles, dont le quart vit à Constantinople ou à Smyrne ; 38 curés. Il y a un couvent de Jésuites à Ténos.

Le quatrième évêché est celui de *Santorin*, avec 900 diocésains, qui se trouvent être les plus riches habitants de l'île, qui compte 13,000 schismatiques. Les Lazaristes, les Sœurs de Charité et les Dominicains y ont des établissements.

La totalité des Catholiques de la Grèce s'élève de 26 à 30,000. Feu l'évêque de Syra, Mgr Blancis, que nous avons nommé, rendit les plus grands services à cette chrétienté. Nous trouvons sa biographie dans les *Feuilles catholiques de Franconie*, cahier de décembre 1851.

Blancis était né à Alexandrie ; il entra dans l'ordre des Franciscains, vint en 1800 à Smyrne, où il fonda un hôpital spécial pour les sujets autrichiens, et soigna lui-même les pestiférés ; il acquit par là une science tellement pratique de la peste qu'il devint une autorité parmi les médecins. Plus tard il fut attaché à l'église de Notre-Dame, à Constantinople, qui était placée sous la protection de l'Autriche. Au moment où la révolution de Grèce éclata son couvent admit près de 4,200 Grecs, qu'il envoya sous divers drapeaux dans des lieux sûrs. Le 8 décembre 1825 il prit possession de l'église de Syra, qu'il releva de ses ruines, restaura et agrandit. Il bâtit la cathédrale de Saint-Georges de Syra, l'église paroissiale de Saint-Sébastien et l'église de Saint-Jean pour les Jésuites. Il fonda le couvent des religieuses du Cœur-de-Marie, qui élèvent les jeunes filles du pays, et créa un séminaire à côté du palais épiscopal qu'il fit construire.

A partir de 1834 il fut nommé délégat apostolique pour toute la Grèce. Il mourut le 30 octobre 1851, à l'âge de quatre-vingt-un ans, dans la cinquante-quatrième année de son sacerdoce, doux, paisible, pauvre des biens de ce monde, mais riche de mérites, regretté par les honnêtes gens de toutes les confessions. Il fut remplacé par son coadjuteur, Joseph Alberti, de Smyrne, élève de la Propagande, qui prêta serment entre les mains de l'archevêque Mussabini, de Smyrne, et fut, comme son prédécesseur, nommé délégat apostolique.

D'après des statistiques récentes la Grèce a une population de 995,866 âmes, dont 258,000 habitent le continent, 580,000 le Péloponèse et 241,000 les îles.

Les îles orientales de la mer Égée appartiennent à l'Asie Mineure, et par conséquent à la Turquie. Il y a un évêché catholique dans l'île de *Scio* ou de *Chios*. En 1852 les Catholiques de l'île furent mortellement persécutés par les Grecs. L'apparition de la flotte turque devant Chios eut pour but de mettre un frein au fanatisme des Grecs contre les Latins. Ces derniers, qui ne s'élevaient guère à plus de 200, furent exposés aux vexations les plus cruelles de la part des 50,000 Grecs orthodoxes. Il fallut qu'en avril 1852 le consul de France fît venir un vaisseau de guerre devant Smyrne pour recueillir ses compatriotes. Chaque jour l'évêque Justiniani, les Sœurs de Charité et les simples habitants du rite catholique étaient insultés en pleine rue par ces fanatiques.

Dès que la flotte entrait dans la rade l'ordre se rétablissait, dès qu'elle s'éloignait les persécutions les plus odieuses recommençaient, parce que les autorités publiques étaient sans force et sans considération (1).

Les Lazaristes ont une mission à *Salonique*, les Capucins dans l'île de *Candie*, les Frères mineurs à *Rhodes*, à *Mételin* et *Ayvali;* il y a fort peu de Catholiques dans toutes ces localités. En revanche il y en a 14,000 à *Smyrne*.

On lit dans un voyage fait dans ces parages, en 1852, par MM. Ross et Mislin (2), qu'en 1845 on compta, dans une assemblée populaire réunie à Chypre, et formée d'environ 120,000 âmes, à peine 1,000 Catholiques, 500 dans le *port de Larnaca*, quelques-uns à *Nicosie et Limessos*, et d'autres dispersés dans quelques villes maronites.

Lorsque Ross arriva à Larnaca les Franciscains venaient de bâtir une nouvelle église, que Mislin, qui voyagea dans ces régions en 1848, dit (3) être la plus belle église qu'il ait vue en *Orient*. D'après Ross il y a à Nicosie des Franciscains et des Capucins à Larnaca. On peut voir dans le même Ross, et surtout dans *les Phéniciens* de Movers, ainsi que dans un ouvrage du duc de Luynes, publié en 1852, des détails sur les habitants originaires de Chypre et des inscriptions cypriques découvertes dans l'île.

Les îles *Ioniques* ont une population de 240,000 âmes, dont 35,000 Catholiques, placés sous la juridiction de l'archevêque de *Corfou*, de l'évêque de *Zante* et de *Céphalonie*.

Cf. les *Actes des Apôtres modernes*, t. II, Paris, 1852; les *Annales de la Propagation de la Foi*, et, dans *le Catholique* du 25 avril 1847, un article sur l'*État religieux de la Grèce*.

GAMS.

SYRACUSE, Συρακοῦσαι, ville célèbre de la Sicile, située dans un îlot, se composait, au temps de sa plus grande extension, sous Denys Ier, outre les faubourgs, de cinq quartiers principaux, chacun entouré de murs, savoir : *Ortygie* ou l'île (le seul subsistant aujourd'hui), *Achradinæ*, *Tyché*, *Néapolis*, *Épipoles*. S. Paul y aborda lorsqu'on le conduisit à Rome.

Cf. *Actes des Ap.*, 28, 12.

SYRIAQUE (*version*) **DE LA BIBLE**. *Voyez* BIBLE (*versions de la*).

SYRIE DE L'ANCIEN TESTAMENT. *Voyez* ARAM.

SYRIE. Il est presque inutile de rappeler l'importance d'un pays qui, depuis des siècles, oppose ses montagnes aux flots de la Méditerranée et l'empêche de mêler ses ondes à celles de la mer des Indes.

C'est sur une colline de Syrie (en prenant ce mot surtout dans son acception actuelle) qu'aux âges les plus reculés de l'humanité le Dieu unique et vrai eut un temple consacré à son nom, et qu'à quelques pas de cette colline sainte, sur une autre montagne, s'accomplit la Rédemption du genre humain. La Syrie est le centre de la terre et du Christianisme; c'est là que l'Église qui éclaire et sauve le monde eut son berceau.

La Syrie, qui forme l'encadrement oriental de la Méditerranée, a une étendue de 180 lieues du nord au sud et de 50 lieues de l'est à l'ouest; elle est grande comme le cinquième de l'Allemagne. Elle dépendait, en majeure partie, au temps du Christ, d'Antioche, où le gouverneur romain avait sa résidence, tandis que la partie méridionale eut, dans le principe, une ombre de roi qui régnait à Jé-

(1) Lettre datée de Smyrne, du 8 octobre 1852, insérée dans la *Gaz. univ.* (*All. Zeit.*) du 15 octobre 1852.

(2) Ross et Mislin, *Voyages à Chio, Rhodes et Chypre, en* 1852.

(3) P. 185.

rusalem, et fut, à sa mort, morcelée entre plusieurs princes, aussi faibles et aussi impuissants les uns que les autres.

Les messagers de l'Évangile comprirent facilement qu'après Jérusalem, la première grande ville qu'il fallait attaquer pour commencer la conquête spirituelle du monde qu'ils allaient entreprendre, c'était la capitale proprement dite du pays, et nous voyons en effet que les premiers efforts portèrent sur cette ville. Antioche, peuplée par un demi-million d'habitants, devint pendant sept ans la capitale de l'Église, car le chef de l'Église y résida pendant ce temps, et c'est dans ses murs que naquit le nom de Chrétien. L'Église a toujours vénéré cette ville comme le second berceau du Christianisme.

A la fin du quatrième siècle la Syrie, y compris Antioche et Jérusalem, ses deux Églises principales, comptait 119 siéges épiscopaux (1), avec une population de plusieurs millions d'âmes. Arrivée à son apogée l'Église de Syrie décline; elle est déchirée par l'hérésie; ce qui reste de fidèles orthodoxes est détruit par les disciples de Mahomet. Le pays, pomme de discorde pendant des siècles entre l'Orient et l'Occident, se peuple de colons de toutes les nations de la terre et devient ce qu'il est aujourd'hui, une carte d'échantillons ethnographique. La décadence de l'Église syriaque date de la fin du cinquième siècle (2).

La Syrie fut le champ de bataille de tous les peuples de la terre; de 636 à 638 elle fut conquise par les Arabes; en 977 Antioche, avec une partie du pays, redevient une province de l'empire grec; en 1064 les Seldjoucides s'en emparent; en 1097 les Croisés plantent leur étendard victorieux sur les remparts d'Antioche, comme en 1099 sur ceux de Jérusalem; en 1149 Antioche est conquise par le sultan d'Égypte; en 1517 le grand-turc Sélim devient maître du pays; au commencement du dix-neuvième siècle la Syrie est parcourue par une armée française; trente ans après, les Égyptiens, les Autrichiens, les Anglais, s'y succèdent en vainqueurs; elle retombe sous le sceptre des Turcs et voit s'accomplir au pied du Liban le massacre des Druses (1). Au milieu de toutes ces révolutions les habitants de la Syrie apprennent à connaître la foi chrétienne et l'embrassent. L'Europe, qui, il y a dix siècles, semblait vouloir transformer la Syrie en une province européenne et y envoya des milliers de milliers de combattants, sans pouvoir jamais établir de rapports permanents et solides avec l'Orient, y a, depuis six cents ans, expédié des conquérants d'un autre genre, qui ont mieux réussi que les premiers. La Syrie devient une province de mission, et les disciples de S. François, de S. Vincent de Paul, de S. Ignace et du Carmel, formant ensemble une armée formidable de cinq cents missionnaires, occupent le pays dans ses points principaux, et semblent devoir réussir à soumettre au joug de la parole ceux que le glaive n'avait pu dompter.

D'après des calculs qui semblent exacts, la Syrie, divisée de nos jours en quatre pachaliks, *Acre*, *Damas*, *Alep* et *Tripoli*, renferme 700,000 Chrétiens. Le D[r] John Bowring en comptait, vers 1840, au delà de 600,000 sur 1,500,000 à 1,800,000 habitants en général. Perrier porte les Chrétiens à 870,000, sur une masse de population de 2,828,000 âmes. Cette population chrétienne se partage à peu près ainsi, dans les centres principaux de population :

(1) Bintérim, *Memorab.*, t. I, p. 2, p. 499.

(2) *Voy.* les articles MONOPHYSITES et JACOBITES.

(1) *Voy.* DRUSES.

VILLES.	POPULATION totale.	CHRÉTIENS.
—	—	—
Damas.	140,000	21,000 (1)
Alep.	74,000	20,000 (2)
Tripoli.	17,000	3,000
Beyrouth . . .	15,000	4,000
Bethléhem. . .	3,800	3,600 (3)
Nazareth. . . .	3,000	2,000
Jaffa (Joppé). .	7,000	600
Jérusalem . . .	23,000	7,840 (4)
	282,800	61,440

Sur les 700,000 Chrétiens de Syrie une moitié est unie à Rome, et par conséquent catholique ; l'autre moitié est schismatique et hérétique.

Bowring (5) partage ainsi les 600,000 Chrétiens qu'il compta en Syrie ; il *attribue 345,000 âmes* aux Grecs et *26,000 aux Catholiques* et aux Maronites. *Mais* ces deux chiffres ne font que 371,000, et non pas 600,000. Faut-il *lire* 260,000 au lieu de 26,000 ? Cependant nous croyons ce chiffre encore trop faible, et nous pensons qu'on peut avec certitude compter plus de 300,000 Catholiques en Syrie, d'après les témoignages sur lesquels nous nous appuyons.

Les Catholiques de Syrie se divisent, quant à leur nationalité, en cinq partis : les *Maronites ;* les *Grecs,* qu'on nomme *Melchites ;* les *Syriens* proprement dits, les *Arméniens* et les *Chrétiens d'Occident,* auxquels se rattachent dans certains endroits, par le rite, des *Arabes,* des *Maronites,* etc. Chacun de ces partis a un chef religieux qu'il nomme patriarche.

Les plus nombreux sont les *Maronites* (6) ; ils se sont élevés, disent les Annales de la Propagation de la Foi, en 1840, dans les derniers temps, jusqu'à 500,000 ; nous croyons que la moitié de ce nombre est le vrai chiffre, d'après les renseignements des missionnaires qui habitèrent le plus longtemps le pays. Suivant les données de Mgr Auvergne, archevêque d'Iconium, il y a 1,500 Maronites à Alep, 2,000 à Beyrouth, 900 à Saïd, l'ancienne Sidon. D'après le docteur Felsecker, en 1840 il y avait au Liban, résidence principale de la nation, 77,589 Maronites imposés. par conséquent 77,000 personnes de 15 à 60 ans, sans compter le clergé et les chefs, qui font monter ce chiffre environ à 80,000 âmes, et, avec ceux qui sont au-dessous de 15 ans et au delà de 60, nous atteignons le chiffre total indiqué.

Après les Maronites viennent les *Grecs unis* ou *Melchites* (1), au nombre de 50,000. Ils habitent, disent les missionnaires, les plus grandes villes ; ainsi : Damas, où réside leur patriarche ; Alep, où ils sont 7,000 ; Tyr (Sur), 700 ; Saïde (Sidon), 1,100 ; Beyrouth, 800, etc.

Les *Syriens catholiques* montent à près de 4,000, dont 810 familles à Alep (2). Le nombre des *Arméniens catholiques* qui résident en Syrie, et principalement à Alep, est le même ; il n'y a que quelques familles et quelques religieux, parmi lesquels le patriarche, qui habitent le Liban. Nous devons rappeler enfin les Syriens catholiques du rite latin.

Jérusalem devint durant les croisades un patriarcat, c'est-à-dire un évêché de première classe parmi les diocèses catholiques du rite latin. Pendant 600 ans le patriarche latin fut empêché de résider à Jérusalem, et le prélat qui portait le titre de patriarche demeurait à Rome. Aujourd'hui le patriarche ré-

(1) D'après le P. de Géramb.
(2) *Annales de la Propag. de la Foi.*
(3) Géramb.
(4) Renseignements publiés par la gazette intitulée *Sion.*
(5) *Feuilles hist. et polit.* de 1840.
(6) *Voy.* MARONITES.

(1) *Voy.* MELCHITES.
(2) *Gaz. de l'Égl. cath.*, 1840.

side à Jérusalem (1), grâce aux mesures prises par le souverain Pontife Pie IX. Le patriarcat de Jérusalem s'étend sur toute la Palestine ou Terre-Sainte. Nous avons vu qu'il y a 1,500 Catholiques à Jérusalem, 1,000 à 1,200 à Nazareth, 1,800 à Bethléhem, 360 à 400 à Jaffa, Ramla, Kaïfa, au pied du Carmel, etc., etc. Au nord les Latins résidant à Alep, 500, à Beyrouth, 200, à Saïd, 100, à Latakié, 150, etc., sont placés sous la juridiction du délégat apostolique, archevêque *in partibus*.

Les *Grecs schismatiques*, qui habitent avec les Arabes les villages, constituent la population agricole et la populace des villes (2). Ils s'élèvent à plus de 300,000. D'après le P. de Géramb, ils sont à Damas, où réside le patriarche (qui porte le titre de patriarche d'Antioche), 5 à 6,000; à Bethléhem 1,800, à Nazareth 1,000, à Jaffa 260 à 300, à Jérusalem 4,000 (3).

Les *Syriens schismatiques* ou *jacobites* comptent 1,345 familles en Syrie, c'est-à-dire à peu près 6,725 âmes (4).

Les *Arméniens schismatiques* de Syrie sont, à Jérusalem, de 50 à 60; il y en a quelques centaines à Alep (5).

Enfin les Chrétiens *anglo-prussiens* forment un petit nombre insignifiant (6).

Le Catholicisme fait des progrès en Syrie. Le R. P. gardien du Saint-Sépulcre écrivait le 18 septembre 1850 (7) : « Nos missionnaires ont cette année, avec l'aide de Dieu, ramené du schisme au Catholicisme 628 personnes; 58 personnes qui s'éloignaient peu de la foi de l'Église, 3 Turcs, 10 protestants, 3 Juifs ont été baptisés. Il y a actuellement 3 protestants catéchumènes; en somme, 706. »

Videamus quomodo dimicent castra Dei cum castris hominum !

P. CHARLES DE SAINT-ALOISE.

(1) *Voy.* JÉRUSALEM.
(2) *Annales de la Propag. de la Foi*, 1834.
(3) *Voy.* ÉGLISE GRECQUE.
(4) D'après le missionnaire américain Southgate, qui recueillit ses renseignements de la bouche du patriarche.
(5) *Voy.* ANTIOCHE (patriarcat d').
(6) *Voy.* JÉRUSALEM (patriarcat de).
(7) *Annales de la Propag. de la Foi*, 1851.

SYRMIUM (ÉVÊCHÉ DE). *Voyez* KOLOCZA.

SYROPULUS (SYLVESTRE), grand-ecclésiarque, par conséquent un des dignitaires (*crucigeri*) de l'église patriarcale de Constantinople, au quinzième siècle, assista, à la suite de l'empereur et du patriarche, depuis le commencement jusqu'à la fin, au concile œcuménique de Ferrare-Florence, où fut conclue l'union des deux Églises (1). Il était dans le principe un de ceux qui, comme Marc Eugénicus, métropolitain d'Éphèse, ne voulaient pas entendre parler d'union (2). Plus déloyal que ce dernier, Syropulus ne manifesta pas ouvertement sa haine; il souscrivit même le décret et feignit de l'approuver. La contrainte qu'il s'était imposée par respect humain, et pour ne pas perdre la faveur de la cour, laissa dans son cœur une amertume d'autant plus grande contre le concile, et il donna plus tard un libre cours à sa haine dans l'*histoire* qu'il écrivit de cette assemblée. Un livre de ce caractère devait, dans ce temps de grossière polémique entre les Catholiques et les protestants, être un morceau de choix pour un antipapiste, et le théologien anglican Robert Creyghton se donna le plaisir de le traduire en latin. Mais cette traduction est très-inexacte; elle s'écarte avec intention du texte, au préjudice de Rome, et en outre le traducteur fournit dans une longue préface de nombreuses preuves de son ignorance en histoire et de son défaut de véracité. La dédicace, adressée à Charles II, roi d'Angleterre, est pleine de basses flatteries. Cette édition

(1) *Voy.* FERRARE-FLORENCE.
(2) *Voy.* MARC EUGÉNICUS.

de Creyghton parut en 1660 à la Haye, sous le titre de *Vera Historia unionis non veræ inter Græcos et Latinos, sive concilii Florentini exactissima narratio, Græce scripta per Sylvestrum Syuropulum*. Creyghton eut la prétention de vouloir en quelque sorte connaître le nom de Syropulus mieux que Syropulus lui-même. Il savait que la signature des actes du concile de Florence portait très-distinctement le nom de Syropulus ; malgré cela il prétendit que le vrai nom était *Sguropulus* (1).

Léon Allatius (2) s'éleva en termes catégoriques contre la préface et la traduction latine de Creyghton dans son ouvrage : *Leonis Allatii in Roberti Creyghtoni apparatum*, etc., Romæ, 1674, *dont le* premier volume in-4° parut seul. En se servant de cette critique d'Allatius et en usant de prudence, on peut profiter de l'ouvrage de Syropulus comme de l'une des sources principales de l'histoire du concile de Florence.

Cf. Héfélé, *Traité de l'Union temporaire des Églises grecque et latine* ; 2e article, Gazette de Tub., 1847, cah. 2, p. 187 sqq. HEFELE.

SZATHMAR (ÉVÊCHÉ DE). *Voyez* ERLAU.

SZOLDRSKI (ANDRÉ), évêque de Posen (1636-1650), fit de grands sacrifices pour la restauration de sa cathédrale, qui avait été incendiée le 30 juillet 1622 et était restée plusieurs années en ruines par suite des désastres de la guerre et de la peste. L'évêque fonda, en outre, d'autres établissements qui subsistent encore. Il fournit d'importants capitaux à l'école Lubranski, afin de lui procurer un nombre suffisant de maîtres, et fonda un établissement spécial, destiné à l'éducation de dix jeunes gens nobles, qu'il dota des revenus d'un de ses biens patrimoniaux.

Voyez LUBRANSKI.

(1) *Voir* præf., p. v.
(2) *Voy.* ALLATIUS (Léon).

T

TABENNE. *Voyez* PACHOME.

TABERNACLE, nom donné vulgairement au sanctuaire mobile ordonné par la législation sinaïtique et érigé par Moïse dans le désert (φορητὸν ἱερόν (3), μεταφερόμενος καὶ συμπερινοστῶν ναός) (4). Il est appelé dans le Pentateuque אֹהֶל מוֹעֵד, et, seulement dans certains passages, אֹהֶל הָעֵדֻת (5) ou מִשְׁכַּן הָעֵדֻת (6). La version alexandrine traduit les trois expressions uniformément par ἡ σκηνή (σκήνωμα) (1) τοῦ μαρτυρίου (2). La Vulgate latine se règle d'après les Septante en se servant habituellement du mot *tabernaculum testimonii*, ou simplement *tabernaculum*, *tentorium*, et plus souvent *tabernaculum fœderis*. Luther traduit tabernacle de l'alliance (3), après avoir dit, dans son édition de 1523, tabernacle du témoignage (4). Cependant l'expression *tabernacle de*

(3) Philo, *Opp.*, ed. Mang., II, 146.
(4) Jos., *Ant.*, III, 6, 1.
(5) *Nombr.*, 9, 15; 17, 22 sq. ; 18, 2.
(6) *Exode*, 38, 21. *Nombr.*, 1, 50, 53 ; 10, 11.

(1) III *Rois*, 8, 4.
(2) *Nombr.*, 9, 15 ; dans ce verset les Septante mettent οἶκος à la place de σκηνή, parce qu'ils viennent de se servir de ce mot.
(3) *Stiftshütte.*
(4) *Hütte des Zeugnis.*

l'alliance ne rend pas exactement l'hébreu אֹהֶל מוֹעֵד; ces mots désignent, d'après l'Exode, 29, 41 sq., le sanctuaire comme un lieu où Jéhova veut rencontrer Israël (מוֹעֵד, de יעד, *déterminer, déterminer le temps et le lieu*, au *Niph. se fixer, se rencontrer, se réunir quelque part*) pour lui parler et se révéler à lui, אֹהֶל מוֹעֵד; c'est par conséquent le *tabernacle de la rencontre* de Jéhova et d'Israël. De là vient aussi la dénomination de *tabernacle de la réunion*, dont se servent quelques modernes, quoique Bæhr s'élève contre cette dénomination (1), que l'expression de « tabernacle du témoignage » rende mieux l'hébreu אֹהֶל מוֹעֵד, et quoique עֵדֻת soit souvent employé dans le sens de la loi divine et désigne le sanctuaire comme le lieu où Dieu se révèle et s'affirme dans sa divinité devant son peuple.

Nous avons à étudier la *construction* du tabernacle et les divers *objets*, meubles, vases et ustensiles, qui servaient au culte dans le tabernacle.

Quant à sa construction, le tabernacle était une *tente* entourée d'un *parvis*. La tente était un rectangle long de 30 coudées, large et haut de 10. Les deux pans latéraux et celui du fond étaient formés d'ais, קְרָשִׁים, de bois d'acacia placés les uns à côté des autres, longs chacun de 10 coudées et larges d'une coudée et demie; 20 de ces ais formaient ensemble un des pans latéraux; 8 celui du fond. Chaque ais avait dans la partie inférieure deux pitons, יָדוֹת, qui, lorsqu'on dressait le tabernacle, étaient fixés dans deux socles ou bases en argent, אֲדָנִים, pour empêcher les planches de glisser sur le sol. Il n'est rien dit de plus précis sur la nature de ces socles; ils étaient, sans aucun doute, plats par le haut, où se trouvaient les ouvertures pour recevoir les pitons, et se terminaient par le bas en forme de coin, pour être fixés en terre, de manière à ce que leur surface supérieure fût de niveau avec le sol.

Tous les ais étaient recouverts de lames d'or et avaient extérieurement des anneaux en or, dans lesquels on passait des barres ou des verrous dorés, בְּרִיחִים, pour les attacher les uns aux autres, en faire une muraille solide et empêcher toute espèce de balancement. Chaque muraille était donc soutenue par cinq barres; mais il n'est dit que d'une seule, de celle du milieu, qu'elle allait d'un bout de la muraille à l'autre. On doit, par conséquent, s'imaginer que les quatre autres, comme réunies deux à deux, atteignaient ainsi les deux extrémités de la muraille et égalaient en longueur la barre du milieu. Comme les 8 ais du fond, placés les uns à côté des autres, formaient un mur de 12 coudées, et que le tabernacle ne devait avoir que 10 coudées de largeur, il faut admettre que ces ais avaient la largeur d'une coudée, de telle sorte que la coudée extrême de la muraille du fond, à droite et à gauche, couvrait le bord du pan latéral qui s'y adossait, sans quoi le mur du fond aurait dépassé ceux des côtés, ce qui eût été gênant pour recouvrir le tabernacle. On admet aussi, à cause de ce qui est dit dans l'Exode, 26, 23 sq., une forme d'ais tout à fait différente des autres pour les coins du mur du fond, et l'on entend par là des encoignures dont l'un des montants appartenait au mur du fond, l'autre au pan latéral, et qui s'emboîtaient l'un dans l'autre (1). Mais les termes des deux versets n'exigent pas qu'on les entende de cette manière, et les mesures formellement exprimées ne permettent pas cette

(1) *Symbolique du culte mosaïque*, I, 81.

(1) Bæhr, *Symbol.*, I, 57.

explication, qui donnerait une longueur de plus de trente coudées. Le texte dit simplement que les deux ais placés aux coins étaient doubles extérieurement et avaient chacun deux anneaux, tandis que les autres n'en avaient qu'un, savoir, un anneau par derrière pour la barre de la face postérieure, et un autre par devant pour la barre de la partie latérale.

L'espace de 30 coudées renfermé par ces murailles était partagé en deux par un rideau, פָּרֹכֶת; la partie antérieure avait 20 coudées de long, la partie postérieure 10, et, comme la largeur et la hauteur étaient également de 10 coudées, la partie postérieure formait un *cube parfait*. On nommait la partie antérieure *le sanctuaire*, הַקֹּדֶשׁ, la partie postérieure *le saint des saints*, קֹדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים. Ce rideau était en fil de lin retors, de couleur hyacinthe, bleu foncé, pourpre, écarlate et blanc, artistement tissé, מַעֲשֵׂה חֹשֵׁב, parsemé de broderies représentant des chérubins et probablement aussi des fleurs (1). Il était suspendu à quatre colonnes de bois d'acacia, couvertes de lames d'or et posées sur quatre socles en argent.

On tendait, par-dessus les trois murailles que nous venons de décrire, quatre couvertures qui laissaient à découvert le haut et le devant. La première couverture était de la même étoffe que le rideau, ayant les mêmes couleurs et les mêmes broderies. Elle était composée de la réunion de dix tapis, יְרִיעוֹת, longs chacun de 28 coudées et larges de 4, qui formaient 5 par 5 deux grands morceaux. Ces deux morceaux avaient une bordure de 28 coudées de long, présentant 50 œillets, לֻלָאֹת, se répondant les uns aux autres, et qui, au moyen de 50 crochets d'or, קְרָסִים, se rattachaient ensemble, et ainsi toute la couverture avait 40 coudées de long et 28 coudées de large. On la plaçait sur le tabernacle, de sorte que la ligne d'attache des crochets d'or correspondait exactement au rideau qui séparait le sanctuaire du saint des saints. Comme cependant le tabernacle n'avait que 10 coudées de large et 30 de long, il restait 9 coudées des deux côtés et 10 coudées par derrière. Mais il semble, d'après tous les détails, que ce reste, au lieu d'être étendu de manière à pendre par dehors, était replié au bord supérieur, et fixé de telle façon qu'il pendait au dedans, et recouvrait les murailles latérales jusqu'à une coudée du sol et la muraille du fond tout entière (1).

La seconde couverture était moins précieuse; elle était de poils de chèvre. Elle se composait de 11 tapis réunis, longs chacun de 10 coudées et larges de 4, dont 5 d'une part et 6 de l'autre formaient deux morceaux plus grands, qui, le long d'une bordure de 30 coudées, avaient l'un 50 œillets, l'autre autant de crochets de cuivre, au moyen desquels les deux morceaux étaient unis l'un à l'autre. Toute la couverture aurait eu par conséquent 44 coudées de long, 30 de large, si l'on n'avait doublé l'un des tapis, large de 4 coudées, qui tombait sur le devant du tabernacle, ce qui la diminuait de 2 coudées et ne lui laissait qu'une longueur de 42 coudées. Cette couverture était étendue sur le tabernacle (2) de telle sorte qu'une des douze coudées qui restaient, après le recouvrement des 30 coudées de la longueur du tabernacle, tombait sur l'épaisseur du mur du fond, et que le reste descendait au dehors, le long de ce mur, et le recouvrait tout entier,

(1) Bæhr, *Symbol.*, I, 303.

(1) Bæhr, *Symbol.*, I, 63.
(2) *Exode*, 26, 12 sq.

tandis que la coudée qui restait des deux côtés des 10 coudées, couvrant la largeur du tabernacle, s'étendait sur l'épaisseur de la muraille extérieure et la couvrait jusqu'à une coudée du sol.

Enfin, par-dessus cette couverture en venait une troisième de peau de mouton teinte en rouge, qui était elle-même recouverte d'une quatrième sur la grandeur et l'usage de laquelle le texte ne donne pas de détail. Il est évident que toutes ces couvertures servaient à garantir le tabernacle des intempéries de l'air et qu'elles étaient par conséquent beaucoup plus grandes que les deux précédentes, et, comme l'Exode (1) parle aussi des pieux du tabernacle, ils doivent avoir servi à attacher et fixer les couvertures.

Le tabernacle n'était pas fermé par devant; il n'avait qu'un rideau, מסך, attaché à 5 colonnes de bois d'acacia, recouvertes de lames d'or et posant sur cinq socles de cuivre. Ce rideau ressemblait tout à fait à celui du saint des saints, sauf les figures des chérubins, qui manquaient.

Le *parvis*, חָצֵר, qui entourait le tabernacle, était un rectangle dont la longueur était de 100 coudées, la largeur de 50. Il était entouré de rideaux, קְלָעִים, de fin lin retors, attachés aux tringles des colonnes de bois qui entouraient le parvis, à 5 coudées de distance les unes des autres. Il y avait vingt colonnes de chaque côté, à droite et à gauche, et dix dans chaque largeur, en tout soixante, rattachées les unes aux autres par des tringles en argent, fixées aux colonnes par des clous d'argent. Quant aux colonnes, il est simplement dit qu'elles reposaient sur des socles en cuivre, et qu'elles avaient des chapiteaux ayant

(1) 27, 19; 38, 31.

des ornements d'argent (1), d'où l'on peut conclure que les colonnes elles-mêmes étaient simplement en bois, sans autre ornement. Les rideaux n'étaient pas de couleur et artistement tissés, comme les deux rideaux du tabernacle; ils étaient blancs, hauts de 5 coudées, ce qui est en général la hauteur du parvis (2). Seulement, par devant, les rideaux n'allaient qu'à 15 coudées, à partir des coins jusque vers le milieu, laissant encore un espace vide de 20 coudées, qui servait d'entrée et qui était fermé par un rideau aussi long, et semblable à celui de l'entrée du tabernacle. Il n'est dit nulle part quelle place le tabernacle occupait dans l'intérieur de ce rectangle. Il ne se trouvait pas au milieu, à cause des deux objets qui étaient placés à l'entrée et de l'espace nécessaire aux fidèles, se réunissant par devant; cette place devait par conséquent être plus grande que celle qui existait par derrière (3). La donnée de Philon (4), qui pense que l'espace depuis l'entrée du parvis jusqu'à celle du tabernacle était de 50 coudées, est vraisemblable, quoiqu'elle ne repose pas sur des traditions très-sûres.

Les objets du culte qui servaient dans le tabernacle étaient principaux ou accessoires. Parmi les objets principaux le premier était l'*arche d'alliance*, déposée dans le saint des saints (5).

Dans le sanctuaire se trouvaient la *table des pains de proposition*, le *chandelier d'or* et l'*autel de l'encens*.

La table des pains de proposition, שֻׁלְחָן (6), ou שֻׁלְחַן הַפָּנִים (7), ou en-

(1) *Exode*, 27, 10; 38, 17, 28.
(2) *Ib.*, 27, 18.
(3) Bæhr, *Symbol.*, I, 70.
(4) *Opp.*, ed. Mang, II, 149.
(5) *Voy.* ARCHE D'ALLIANCE.
(6) *Exode*, 25, 23.
(7) *Nombr.*, 4, 7.

core הַשֻּׁלְחָן הַטָּהוֹר (1) et שֻׁלְחַן הַמַּעֲרֶכֶת (2), était en bois d'acacia, recouverte de lames d'or; le dessus de la table était long de deux coudées et large d'une, et reposait sur quatre pieds hauts d'une coudée et demie. Vers le haut des pieds quatre traverses, מִסְגֶּרֶת, reliaient et raffermissaient les pieds entre eux. Le long de ces traverses, comme au milieu de l'arche d'alliance, était appliquée une couronne sculptée en or, זֵר־זָהָב, au-dessous de laquelle étaient des anneaux par lesquels on passait les bâtons servant à la porter. On plaçait sur cette table les pains de proposition, qu'on enlevait tous les sabbats et qu'on remplaçait par de nouveaux pains; ceux qu'on enlevait devaient être mangés par les prêtres dans le sanctuaire (3), d'après la Mischna, entre le neuvième et le onzième jour depuis leur cuisson (4). On les nommait pains de proposition, לֶחֶם הַפָּנִים, ἄρτοι ἐνώπιοι ou ἄρτοι τοῦ προσώπου, parce qu'on les plaçait devant Jéhova; parfois on les appelait לֶחֶם הַתָּמִיד (5), parce qu'ils étaient toujours sur la table et qu'ils étaient remplacés dès qu'ils étaient enlevés. C'étaient douze galettes minces, חַלּוֹת, de la plus pure farine, סֹלֶת, sans levain, dont la forme n'est pas indiquée; on les mettait en deux rangées de six pains posés les uns sur les autres, מַעֲרָכוֹת (6), ce qui les faisait aussi appeler לֶחֶם הַמַּעֲרֶכֶת (7), et la table elle-même se nommait שֻׁלְחַן הַמַּעֲרֶכֶת. Le nombre 12 se rapportait à celui des 12 tribus d'Israël. Ces pains étaient une oblation permanente par laquelle le peuple reconnaissait qu'il devait sa conservation, son pain quotidien au Seigneur, et lui exprimait symboliquement sa gratitude. On peut conclure la grandeur de chacun de ces pains de ce qu'il était prescrit d'employer pour chacun d'eux deux dixièmes d'épha de farine (1). La Mischna prétend que leur forme était carrée, qu'elle avait quatre fois la longueur et cinq fois la largeur de la main; qu'elle était recourbée aux quatre coins, qu'on nommait cornes, קרנות, chacun de ces pains ayant ainsi une hauteur de sept largeurs de doigt (2). Une famille spéciale, celle de Caath, בֵּית גַּרְמוּ (3), était chargée de préparer ces pains; cette famille avait eu le tort de faire un mystère de cette préparation (4). On plaçait sur chacune de ces rangées de pain de l'encens, לְבֹנָה זַכָּה, qu'on allumait chaque fois qu'on changeait les pains, en même temps qu'on faisait une libation.

Les ustensiles accessoires de la table des pains de proposition étaient des plats (5), קְעָרוֹת, pour apporter et emporter les pains; des soucoupes, כַּפּוֹת, probablement pour contenir l'encens; des coupes, קְשָׂוֹת, et des hydres, מְנַקִּיּוֹת, pour le vin des libations. Cette table était placée au nord; en face d'elle, au sud (6), se trouvait le chandelier d'or, מְנוֹרַת זָהָב טָהוֹר. Il était d'or massif et battu, מִקְשָׁה, et pesait, avec les vases accessoires, un talent. Il reposait sur un pied, יָרֵךְ, se composait d'une tige, קָנֶה, fixée dans le pied, et de six bras, קָנִים, qui sortaient à droite et à

(1) *Lév.*, 24, 6.
(2) I *Par.*, 28, 16.
(3) *Lév.*, 24, 9.
(4) *Arach*, II, 2.
(5) *Nombr.*, 4, 7.
(6) *Lév.*, 24, 6.
(7) I *Par.*, 9, 32; 23, 29. *Néh.*, 10, 34.

(1) *Lév.*, 24, 5.
(2) *Menach*, XI, 4.
(3) *Schekalim*, V, 1.
(4) *Joma*, III, 14.
(5) *Exode*, 25, 29.
(6) *Ib.*, 26, 35.

gauche de la tige, les uns au-dessus des autres. La tige et les bras s'arrêtaient à la même hauteur et supportaient sur une même ligne sept lampes, נֵרוֹת. Le texte ne dit rien de la forme de ces lampes, et les suppositions des savants ne sont appuyées sur aucune preuve (1). Le chandelier était orné de figures désignées dans le texte original par ces mots : גְּבִעִים מְשֻׁקָּדִים כַּפְתֹּר וָפֶרַח. Les גְּבִעִים מְשֻׁקָּדִים sont des calices de fleurs d'amandier (שָׁקֵד, amandier); il y en avait 22 au chandelier, 3 à chaque bras et 4 à la tige. On ne sait pas positivement ce que veut dire le mot כַּפְתֹּר. On ne retrouve ce mot, en dehors de la description du chandelier d'or, que dans Amos, 9, 1, et Sophonie, 2, 14, les deux fois dans le sens de chapiteau d'une colonne; c'est, par conséquent, probablement un ornement du chandelier tel qu'on en voit aux chapiteaux des colonnes. Les rabbins entendent par là des pommes (2), Josèphe des grenades (3), ῥοΐσκοι, et celles-ci en effet apparaissent comme ornements des colonnes (4). פֶּרַח signifie en général des boutons et des fleurs, soit de lis, comme le pense Josèphe (5), soit d'amandier, comme le croit Bæhr (6), soit d'autres plantes, car le texte ne dit rien à cet égard. Les lampes devaient être chaque soir remplies d'huile et allumées; elles brûlaient toute la nuit (7). Renouvelait-on l'huile le matin et les lampes restaient-elles allumées tout le jour? c'est une question controversée (8); mais l'affirmation ne résulte pas des expressions du texte, מֵעֶרֶב עַד־בֹּקֶר (1). L'huile est formellement prescrite pour les lampes (2). Elle devait être שֶׁמֶן זַיִת זָךְ כָּתִית, c'est-à-dire de l'huile d'olive pure, exempte de tout mélange; les olives devaient avoir été pilées dans un mortier, par conséquent n'avoir pas été foulées dans un pressoir; elles étaient pilées avant d'être tout à fait mûres et placées dans une corbeille d'où on laissait découler l'huile (3). Le texte ne dit pas autre chose de la structure du chandelier et de sa forme, et toutes les données des rabbins et les suppositions qu'on a faites à ce sujet sont sans aucune authenticité (4).

Parmi les ustensiles accessoires le texte nomme des mouchettes, מֶלְקָחַיִם, et des vases destinés à éteindre les lumignons provenant des lampes, מַחְתּוֹת. Dans le temple de Salomon il y eut dix chandeliers d'or, cinq au nord, cinq au sud; ils étaient, selon toute probabilité, faits d'après le modèle du chandelier de Moïse (5). Dans le temple de Zorobabel il n'y eut qu'un chandelier, de même que dans celui d'Hérode. C'est ce dernier qui est représenté dans la marche triomphale de l'arc de Titus (6). Il diffère de celui qui est décrit dans le Pentateuque, mais correspond tout à fait à celui du temple d'Hérode, dont Josèphe donne la description.

Entre la table des pains de proposition et le chandelier d'or se trouvait l'*autel des parfums*, מִזְבַּח מִקְטַר הַקְּטֹרֶת (7), ou מִזְבַּח הַקְּטֹרֶת (8), ou

(1) Bæhr, *Symbol.*, I, 413.
(2) Cf. Ugolini, *Thes.*, XI, 917.
(3) *Ant.*, III, 6, 7.
(4) III *Rois*, 7, 18.
(5) L. c.
(6) *Symb.*, I, 415.
(7) *Lév.*, 24, 3.
(8) Cf. Lundius, *Antiquités sacrées des Juifs*, Hambourg, 1711, p. 117.

(1) *Exode*, 27, 21. *Lév.*, 24, 3.
(2) *Exode*, 27, 20. *Lév.*, 24, 2 sq.
(3) *Menach*, VIII, 4.
(4) Cf. Bæhr, *Symb.*, I, 416 sq.
(5) Cf. Keil, *le Temple de Salomon*, p. 108.
(6) *Hadriani Relandi de Spoliis templi Hierosolymitani in arcu Titiano*, etc.
(7) *Exode*, 30, 1.
(8) *Ib.*, 37, 25.

encore מִזְבַּח הַזָּהָב (1). Il était carré, en bois d'acacia, long et large d'une coudée, haut de deux, et couvert de lames d'or comme la table des pains de proposition. Au milieu et tout autour de l'autel courait un cordon ou une couronne d'or, sculpté à jour, זֵר, et au-dessous de cette couronne se trouvaient les anneaux d'or dans lesquels on passait les bâtons servant à porter l'autel. Sa surface supérieure était plate, גַּג, terminée par un rebord élevé, à peu près semblable aux toits des maisons orientales, pour empêcher la chute des charbons et des parfums, et non, comme quelques commentateurs l'ont cru, par une grille, qui n'aurait pu servir à retenir les parfums (2). Aux quatre coins étaient quatre cornes en bois d'acacia, dorées, symboles de la force et de la bénédiction que procuraient les sacrifices offerts sur l'autel.

Les aromates qu'on brûlait sur cet autel se composaient de quatre ingrédients que l'Exode nomme נָטָף וּשְׁחֵלֶת וְחֶלְבְּנָה וּלְבֹנָה, et qui portent le nom générique de סַמִּים, parfums. Le נָטָף, à proprement dire une goutte, est, d'après les Septante et la Vulgate, le *stacte*, par conséquent ou le suc desséché de la myrrhe, ou une sorte de gomme de storax. Les Septante et la Vulgate traduisent שְׁחֵלֶת par ὄνυξ, *onyx*, dont les Arabes, les Persans et les Indiens se servent comme d'un encens précieux (3); חֶלְבְּנָה est le galbanum odoriférant (1), et לְבֹנָה (λίβανος, λιβανωτός) est l'encens proprement dit. Cet encens devait être brûlé deux fois par jour sur l'autel, matin et soir; il devait être mêlé de sel pur et bénit, dit le texte, מְמֻלָּח טָהוֹר קֹדֶשׁ (2). Le sel n'était pas ici un véritable ingrédient; il n'était employé que symboliquement. La pureté du sacrifice interdit l'usage de tout autre ingrédient que ceux qui ont été nommés, et la sainteté de l'oblation exige que cet encens soit uniquement consacré au sanctuaire et ne permet pas qu'on l'applique à des usages profanes. La peine de mort frappait ceux qui s'en servaient en dehors du tabernacle pour leur plaisir (3). Plus tard, au dire des talmudistes, à ces ingrédients primitifs s'en ajoutèrent sept autres, la myrrhe, la casse, le nard, le safran, le calamus (4), la cannelle et le costus (5), et ils nomment tout ce mélange אחד עשר סממנין. Mais cela était contraire à la loi, si d'ailleurs le fait rapporté par les talmudistes est vrai. C'était, d'après le Talmud (6), la famille d'Abtinas, בֵּית אַבְטִינָס, qui était chargée de préparer l'encens. L'autel des parfums avait vraisemblablement dans le temple de Salomon la forme de celui du tabernacle; aussi il n'y a que quelques mots au livre III des Rois, 7, 48, à ce sujet, et il est dit seulement au

(1) *Nombr.*, 4, 1.

(2) Cf. Carpzov, *Apparatus historico-criticus Antiq.*, etc., p. 272.

(3) Espèce de *strombus*. D'après la description de Dioscoride (II, 10), c'est un coquillage comme le pourpre, qui répand un parfum agréable quand on le brûle. On le trouve dans les marais de l'Inde, dans la mer Rouge, à Babylone, en Arabie. Sa couleur varie suivant les pays. L'onyx répond donc à notre *murex ramosus* (Linn.), *murex inflexus* (Lam.). Dans les pharmacologies il porte le nom de *blatta Byzantina*. Ce coquillage sert encore aujourd'hui de parfum en Orient. *Voir* Parkyns, *Life of Abyssinia*, t. I, p. 419.

(1) *Voy.* Galbanum.

(2) *Exode*, 30, 35.

(3) *Ib.*, 30, 38.

(4) Le *calamus odoratus* croît dans l'Inde et dans l'Arabie (Pline, XII, 12, 48). *Acorus calamus* (Linn.); cette espèce de roseau, d'une couleur sombre, a un parfum très-puissant.

(5) Plante de l'Inde, dont la racine a un goût âcre et une odeur très-forte (Pline, XII, 12, 25; XIII, 1, 2). *Voir* Dioscoride, I, 15.

(6) *Schekalim*, V, 1.

ch. 6, 20, qu'il était fait de bois de cèdre et recouvert de lames d'or. Il est tout à fait probable que celui du temple de Zorobabel, qu'Antiochus Épiphane fit enlever (1) et que Judas Machabée rétablit (2), était de même. On voit dans *Hagiga*, III, 8, que l'autel des parfums du temple d'Hérode était également recouvert de lames d'or. On n'aperçoit pas cet autel dans le cortége triomphal de Titus.

L'autel des holocaustes était dans le parvis, et entre cet autel et le tabernacle se trouvait le *bassin d'airain*.

L'autel des holocaustes, מִזְבַּח הָעֹלָה, ou simplement הַמִּזְבֵּחַ, était en bois d'acacia, recouvert de cuivre, long et large de cinq coudées, haut de trois, sans fond et sans couverture, ayant quatre cornes aux quatre coins, également en bois d'acacia, recouverts de cuivre. Cet autel, creux et vide, était rempli de terre jusqu'au haut, et c'était sur cette surface de terre qu'on sacrifiait. C'était donc réellement un autel en terre (3), qui était simplement maintenu par quatre pans. A une coudée et demie de terre ces quatre pans étaient entourés d'un rebord, כַּרְכֹּב, auquel s'attachait une grille en forme de réseau qui descendait à terre, מִכְבָּר מַעֲשֵׂה רֶשֶׁת; aux quatre coins de la grille se trouvaient quatre anneaux de cuivre pour recevoir les bâtons servant au transport de l'autel. C'est sur ce rebord, qui avait environ une coudée de large, que se plaçait le prêtre qui avait à faire à l'autel; il ne pouvait y monter par des degrés (4); il fallait qu'il montât par un plan incliné qu'on appliquait au côté du nord ou du sud de l'autel. On offrait sur cet autel les sacrifices sanglants et non sanglants prescrits par la loi ou inspirés par la dévotion des fidèles, dans certaines circonstances (1).

Parmi les objets accessoires, qui tous étaient en airain, on nomme les vases, סִירוֹת, et les pelles, יָעִים, avec lesquelles on enlevait les cendres et nettoyait le haut de l'autel; des écuelles profondes, מִזְרָקוֹת, dans lesquelles on recevait le sang des animaux; des fourchettes, מִזְלָגוֹת, avec lesquelles on plaçait et remuait la chair des victimes sur le feu, et des réchauds, מַחְתּוֹת.

Le bassin d'airain, כִּיּוֹר, est nommé, mais n'est guère décrit. On a fait diverses hypothèses à ce sujet, en appliquant à ce bassin ce qui est dit plus tard de la mer d'airain du temple de Salomon (2); mais elles n'ont rien de certain. Le texte dit seulement que ce bassin était tout en airain, qu'il était muni de miroirs dans lequel les femmes qui veillaient à la porte du tabernacle pouvaient se voir, et il nomme en outre un ustensile כֵּן (3), qui était probablement un large vase posé à terre, dans lequel on versait l'eau du bassin pour se laver, et comme ce כֵּן est inséparable dans le texte du כִּיּוֹר, ou bassin, il est probable que celui-ci reposait sur ce grand plateau concave. C'est là que, toutes les fois qu'ils allaient remplir leur ministère sacré, Aaron et ses fils devaient d'abord se laver les mains et les pieds (4).

Tel était le tabernacle qui fut placé au milieu du camp des Israélites pendant leur pèlerinage dans le désert. Tout près du tabernacle campait la tribu de Lévi (5); puis venaient les autres tribus d'Israël, trois de chaque côté: à l'est les tribus de Juda; à côté de Juda, à droite et à gauche, Issachar et Zabulon;

(1) I *Mach.*, 1, 21.
(2) *Ib.*, 4, 49.
(3) *Exode*, 20, 24.
(4) *Ib.*, 20, 23.

(1) *Voy.* SACRIFICE MOSAÏQUE.
(2) III *Rois*, 7, 23.
(3) *Exode*, 30, 18; 38, 8.
(4) *Ib.*, 30, 19-21.
(5) *Voy.* LÉVITES.

au sud Ruben, et à côté Siméon et Gad; à l'ouest Éphraïm avec Manassé et Benjamin; au nord Dan entre Aser et Nephtali (1).

Lorsque le camp devait se déplacer les prêtres et les lévites avaient à défaire, à transporter le tabernacle et à le reconstruire au nouveau lieu de campement. Plus tard, après la conquête de Canaan, le tabernacle ne demeura pas non plus toujours dans le même lieu. Sous Josué il fut déposé à Silo (2), où il resta quelque temps; car, durant la période des juges (3), dans les derniers jours d'Héli (4), et même sous Saül, il se trouvait encore à Silo, sans qu'il soit parlé d'aucun changement durant cet intervalle. Dès le temps de Saül il fut transporté à Nob, puisque c'est là que David reçut du grand-prêtre des pains de proposition, לֶחֶם הַפָּנִים (5). Plus tard, probablement lorsque Nob eut été ravagé par Saül (6), le tabernacle fut transporté à Gabaon (7). Il paraît y être resté jusqu'au temps de la construction du temple de Salomon. Salomon le déposa (8) probablement dans l'étage élevé au-dessus du saint des saints (9), où il fut conservé. L'arche d'alliance, qui depuis longtemps était séparée du tabernacle, avait été déposée par David dans une tente spécialement destinée à la recevoir (10). On ne sait plus rien de ce qui advint du tabernacle, si ce n'est que le prophète Jérémie le cacha dans une caverne, sur le mont Nébo, lors de la prise de Jérusalem par les Chaldéens (11).

(1) *Nombr.*, 2, 1-31.
(2) *Jos.*, 18, 1; 19, 51.
(3) *Jug.*, 18, 31.
(4) I *Rois*, 1, 3; 2, 12 sq.; 4, 3 sq.
(5) *Ib.*, 21, 7.
(6) *Ib.*, 22, 19.
(7) I *Par.*, 16, 39 sq.; 21, 29. II *Par.*, 1, 3 sq.
(8) III *Rois*, 8, 4.
(9) II *Par.*, 3, 9.
(10) *Ib.*, 1, 4. *Voy.* ARCHE D'ALLIANCE.
(11) II *Mach.*, 2, 4 sq.

On a, dans les temps modernes, assez souvent nié que le tabernacle décrit par Moïse dans le Pentateuque ait été construit dans le désert, et Werner, qui cherche à répondre à quelques objections, pense que la légende de ce tabernacle sacré a été singulièrement embellie, et que d'un simple sanctuaire portatif la tradition a fait, non quant aux dimensions, mais par rapport aux travaux d'art, un temple somptueux et idéal. Ses motifs sont que, pour un peuple de pasteurs, il y avait trop de meubles, de vases d'or et d'argent, trop d'art dans le travail des métaux, et que les riches étoffes tissées exprès pour le service du tabernacle n'avaient pu, dans un temps si court, être livrées aux Israélites par des marchands ambulants (1). Mais on a déjà souvent démontré que l'antique Orient avait des richesses immenses en métaux précieux, que l'or et l'argent employés au tabernacle pouvaient être considérés comme minimes eu égard à ces masses de métaux de prix, et qu'en comparaison d'autres sanctuaires de l'antique Orient le tabernacle devait paraître pauvre et nu. Quant aux travaux d'art qu'exigea la construction du tabernacle, Bæhr remarque avec raison qu'on va beaucoup trop loin à cet égard, d'une part en exagérant le travail, d'autre part en dépréciant l'habileté des Israélites (2). Dans le fait, la plupart des travaux du tabernacle sont assez simples, et ce serait une supposition tout à fait arbitraire et sans fondement que de prétendre que dans tout le peuple d'Israël il n'y avait pas un homme comme Bézaléel et Oholiab. Enfin, quant aux étoffes tissées et brodées, on sait aussi que l'art des tissus avait, dans l'antique Orient, et notamment en Égypte, atteint un haut degré de perfection; les Israélites n'eurent certainement pas besoin d'acheter au-

(1) Winer, *Lex. Bibl.*, 3e éd., II, 584.
(2) *Symbol.*, I, 274.

près de marchands ambulants les tissus précieux des rideaux et des couvertures du tabernacle, étant parfaitement en mesure de les fabriquer eux-mêmes. Nous n'avons par conséquent aucune espèce de motif de considérer comme imaginaires, fausses ou exagérées, les données du Pentateuque relatives au tabernacle.

On a de tout temps cherché et trouvé un sens allégorique dans tout ce qui concerne la structure et l'organisation du tabernacle. Philon y voit une image symbolique de l'univers. Le tabernacle, mystérieux, inabordable au vulgaire, représente à ses yeux la νοητά (ἔστι συμβολικῶς νοητά); le parvis, l'αἰσθητά; les 4 couleurs de la première couverture du tabernacle et des deux rideaux, les 4 éléments ; les deux Chérubins de l'arche d'alliance, les deux puissances divines, l'une créatrice, l'autre conservatrice. L'autel des parfums est le symbole de la terre et de l'eau; les chandeliers d'or, le type des astres lumineux du firmament, etc. (1). Josèphe voit de même une image de l'univers dans le tabernacle : ἕκαστα εἰς ἀπομίμησιν καὶ διατύπωσιν τῶν ὅλων γεγονότα. Le saint des saints, demeure de Dieu, reflète le ciel ; le sanctuaire et le parvis, la terre et la mer; les 12 pains de proposition, les 12 mois; les 4 couleurs, les 4 éléments, etc. (2).

Clément d'Alexandrie partage la manière de voir de Philon et s'accorde presque littéralement avec lui. Ainsi les quatre couleurs des couvertures et des rideaux sont pour lui le symbole des quatre éléments; l'autel des parfums, celui de la terre; les sept lampes, l'image des astres qui éclairent le firmament, etc., etc. Il s'écarte en certains points de Philon, par exemple lorsqu'il voit dans l'arche d'alliance l'image du κόσμος νοητός, dans les deux Chérubins le type de la petite et de la grande Ourse ou des deux hémisphères (1). Origène, en enseignant comment chacun doit élever un sanctuaire au Seigneur au dedans de lui-même, part de la pensée que le tabernacle est l'image du monde : *Si enim, ut quidam ante nos quoque dixerunt, tabernaculum hoc totius mundi tenet figuram, mundi autem singuli quique habere imaginem possunt,* etc. (2). S. Chrysostome, S. Jérôme, Théodoret expliquent de même le tabernacle (3). Les anciens rabbins offrent des allégories semblables ; par exemple, Rabbi Néhémias dit que le tabernacle est l'image de la création, qu'il répond aux diverses parties du monde (4). Les modernes, tels que Grotius, Görres, Bohlen, développent les mêmes pensées.

Au sens symbolique les anciens ajoutaient un sens typique, qu'on voit déjà poindre dans Origène (5) et qui fut développé plus tard de diverses manières. On part, en général, de la pensée que le tabernacle représente l'Église chrétienne, ou même le Christ; quant aux détails et à l'application les interprétations varient (6). L'interprétation symbolique la plus explicite et la plus détaillée est celle de Bähr, dans sa *Symbolique du Culte mosaïque.* Il détermina par là d'autres travaux dans le même sens, notamment la *Symbolique du Tabernacle de Moïse*, de F. Friedrich, *le Sacrifice mosaïque*, de Kurtz, la dissertation sur le tabernacle que donne Hengstenberg dans son *Authenticité du Pentateuque* (7).

(1) *De Mose*, l. III, éd. Mang, II, 149 sq.
(2) *Antiq.*, III, 7, 7.

(1) *Stromat.*, V, 6.
(2) Hom. 9, n. 4, *in Exod.*
(3) *Voir* Bæhr, l. c.
(4) Cf. Lightfoot, *Opp.*, I, 223. Bæhr, I, 105.
(5) L. c., n. 3.
(6) Cf. *Biblia sacra, cum gloss. ordin. novisque additionibus.* Corn. a Lapide, *ad Exod.*, 25. Bern. Lamy, *de Tabernaculo fœderis, de sancta civitate Jerusalem et de templo ejus*, l. III.
(7) II, 628.

Bähr, d'accord avec les anciens, pense que le tabernacle est un type du monde, non dans le sens de Philon et de Josèphe, mais en ce sens que le monde est le temple que Dieu a construit, dans lequel il demeure; le tabernacle est pour lui l'image spéciale du ciel et le parvis celle de la terre. Puis, partant de ce point de vue, il tâche de démontrer que tout ce qui constitue le tabernacle, son organisation, ses nombres, ses mesures, ses étoffes, ses couleurs, ses meubles, ses ustensiles, non-seulement s'explique naturellement, mais est en soi-même nécessaire. Hengstenberg considère le tabernacle comme le symbole du royaume de Dieu dans Israël et le type de l'Église chrétienne (1), et Kurtz, se rattachant à ce dernier (2), y voit une image du royaume de Dieu, et explique de ce point de vue la nature du tabernacle et tout ce qui le constitue.

Friedrich a suivi une voie différente; il a vu, ainsi que Luther, dans le tabernacle, l'image de la nature humaine, le parvis représentant le corps, le sanctuaire l'âme, le saint des saints l'esprit. C'est sans doute une coutume de l'antique Orient de représenter les idées religieuses sous des formes sensibles; mais les interprétations de ce genre sont toujours plus ou moins arbitraires, surtout dans l'application et le détail, quelque ingénieuses et édifiantes qu'elles puissent paraître.

On a publié une foule d'ouvrages sur le tabernacle de Moïse, ses parties, ses meubles et ustensiles. Nous en avons indiqué plusieurs dans le courant de notre article; on en trouve d'autres cités dans le Lexique biblique de Winer. La plupart des livres anciens sur ce sujet se trouvent indiqués dans Ugolini, *Thesaurus*, etc., notamment t. VIII et IX.

WELTE.

(1) L. c., p. 631, 683.
(2) L. c., p. 172.

TABERNACLE (*tabernaculum*, *armarium*, *armariolum*). On nomme ainsi l'endroit de l'église dans lequel on dépose et conserve le très-saint Sacrement. Le tabernacle des églises est une imitation de celui des Israélites dans le désert (1), et représente, par cette raison, dans sa forme, une sorte d'armoire ou une espèce de tente (2). Comme, en règle générale, le très-saint Sacrement ne repose que dans les églises paroissiales, celles-ci seules ont des tabernacles. La place où se pose communément le tabernacle est le maître-autel, plus rarement un autel latéral, plus rarement encore une armoire dans le mur latéral d'une chapelle. Il n'y a pas de prescription formelle à cet égard; seulement, dans les églises cathédrales, le tabernacle ne doit pas se trouver sur le maître-autel (3). Si le tabernacle est sur l'autel il est placé au fond et au milieu de la table d'autel, de manière à ce qu'il reste suffisamment de place pour pouvoir célébrer la messe sur l'autel. C'est pour tout Chrétien le saint des saints; il n'est pas de respect et d'honneur dont il ne doive l'entourer. De là le soin qu'on met à choisir le bois, ou toute autre matière, telle que le marbre, le bronze, etc., qu'on emploie pour le construire. Il en est de même de tout ce qui sert à l'orner. On le recouvre d'or, d'argent, de peintures, de sculptures. On en tapisse l'intérieur d'étoffes de soie; on l'entoure de statues, de figures de Chérubins. La porte du tabernacle représente le plus souvent la figure d'un agneau, du bon Pasteur, etc.

Pour ne pas exposer le Saint-Sacrement à être employé par des laïques à des usages superstitieux ou frivoles, le devant du tabernacle a une porte fer-

(1) Cf. *Exode*, 26.
(2) *Voy*. TABERNACLE.
(3) *S. R. C.*, 28 novembre 1594.

mant à clef (1); cette clef est entre les mains du curé ou de son vicaire (2), le plus souvent déposée en lieu sûr à la sacristie. Elle doit, dans certains diocèses, être dorée ou argentée, et ne jamais être confiée par le sacristain à un laïque (3).

S'il se trouve sur la porte du tabernacle une figure de Notre-Seigneur, on ne doit rien placer devant cette image qui puisse la cacher (4). Il n'est pas permis de conserver dans le tabernacle des reliques, des saintes huiles ou quelque vase sacré que ce soit (5). Tout tabernacle doit être bénit et ne peut l'être que par l'évêque ou le prêtre délégué par lui. Il n'est pas facile de dire depuis combien de temps on se sert des tabernacles pour conserver les saintes hosties. Pendant bien des siècles il ne fut question que du vase même qui renfermait le Saint-Sacrement, et il ne s'agissait que de savoir où on le déposait. Il y a eu, jusque dans les temps modernes, des églises où l'on conservait le très-saint Sacrement sans tabernacle. Ainsi Martène parle d'églises dans lesquelles le saint ciboire était simplement suspendu au-dessus de l'autel (6). Mabillon dit (7) que, dans la basilique de la Sainte-Croix, à Rome, le saint ciboire est suspendu au-dessus d'une place spécialement ornée. Un synode de Liége, de 1287 (8), donnait encore la permission de conserver le très-saint Sacrement soit sous l'autel, soit dans un *armariolum*. Guillaume Durand fait aussi supposer l'existence de cette faculté en rapportant simplement que, dans certaines églises, il y a sur l'autel un tabernacle servant à recevoir l'Eucharistie et les reliques (1). Odon de Paris se contente, à la fin du douzième siècle, d'ordonner qu'on conserve le Saint-Sacrement dans un endroit convenable de l'autel. Les ciboires suspendus sous des baldaquins ont pu servir de transition à la discipline actuelle; ces baldaquins avaient été introduits afin d'éviter que l'autel fût couvert de poussière; puis on s'en servit pour y suspendre le ciboire avec les saintes espèces (2). Avant cela on paraît avoir conservé le ciboire dans les sacristies (3) ou dans l'intérieur de l'autel (4).

Cf. les articles BALDAQUIN, SACREMENT (*très-saint*), AUTEL DE LA RÉSERVE, RÉSERVE. SCHMID.

(1) C. 1, X, 3, 44.
(2) *Conc. Prag.*, ann. 1605, tit. 18. *Conc. Hort.*, ann. 1757, tit. II, c. 4.
(3) *Conc. Aug.*, ann. 1610, p. 1, c. 57. *Conc. Warm.*, ann. 1610.
(4) *S. R. C.*, 22 janvier 1701.
(5) *Ib.*, 22 février 1593.
(6) *De Ant. Eccl. rit.*, l. I, c. 5, art. 8.
(7) *It. Ital.*, p. 92.
(8) C. 6.

TABERNACLES (FÊTE DES). *Voyez* FÊTES DES HÉBREUX.

TABERNACULUM GESTATORIUM. *Voyez* OSTENSOIRE.

TABORITES. *Voyez* HUSSITES et FRÈRES BOHÊMES.

TAJUS ou TAJO, ou TAGO (Samuel), de Saragosse, devint évêque de sa ville natale et fleurit vers 646. Cette année-là il se rendit, d'après les ordres du roi Chindaswinth, et avec l'approbation du septième synode de Tolède, à Rome, pour en rapporter le livre des *Moralia* du Pape Grégoire Ier, dont on avait besoin. Après un long séjour à Rome, est-il dit, il lui fut montré en songe le lieu où cet écrit était caché, et il l'obtint sans peine du Pape Martin Ier. En 653 et en 655 il assista au huitième et au neuvième concile de Tolède. Son principal ouvrage est *Sententiarum libri V*, extrait des écrits de Grégoire Ier et de S. Augustin. On peut voir quel-

(1) *Ration.*, l. I, c. 2.
(2) Cf. Mabillon, *in præf. ad Liturg. Gall.*
(3) Cf. Mabill., *Comm. in Ord. Rom.*, p. 139.
(4) *Const. apost.*, l. VIII, c. 20.

ques mots à ce sujet à l'article SCOLASTIQUE. Le livre est précédé d'une *Præfatio ad Quiricum, Barcinonensem episcopum*, auquel l'ouvrage est dédié, et de la réponse de Quiricus, *Responsio Quirici*, dans laquelle l'évêque remercie Tajo, au nom de l'Église catholique, du bien qu'a déjà produit son travail. On a encore de cet auteur une lettre *ad Eugenium, Toletanum episcopum*, qui explique le plan qu'il a suivi et ses rapports avec l'ouvrage de Grégoire Ier.

Tajus avait eu pour prédécesseur immédiat BRAULIO, qui lui-même avait succédé à son frère JEAN, en 627. En 633 il assista au quatrième, en 636 au cinquième, en 638 au sixième concile de Tolède. Le nom de l'évêque de Saragosse manque parmi ceux qui souscrivirent le septième concile, en 646. On ne connaît pas l'année de la mort de Braulio; on en fixe habituellement la date en 646. Il laissa :

1. *Vita S. Æmiliani, confess., cognomento Cucullati* (mort à l'âge de plus de cent ans, en 564).

2. *Acta de martyribus Cæsaraugustanis* (*qui passi sunt* 3 *calend. nov.* 303).

3. 44 *Lettres* aux plus célèbres et plus illustres contemporains de l'évêque en Espagne, parmi lesquelles un certain nombre de lettres de S. Isidore de Séville à Braulio, d'Eugène de Tolède à cet évêque, des rois et aux rois Chindaswinth et Rezeswinth, etc.

A cette occasion nous citerons encore MAXIME, évêque de Saragosse, qui assista en 599 à un synode de Barcelone, et à deux autres synodes en 610 et 614. Il mourut peu de temps après, car l'évêque Jean, dont il a été question plus haut, administra le diocèse pendant douze ans et Braulio devint évêque en 627. Maxime écrivit une *Chronique* de l'histoire des Goths en Espagne, allant de 430 à 606. Eutrand, sous-diacre de Carthage, la continua jusqu'en 630. On trouve des détails historiques sur les évêques Maxime, Jean, Braulio et Tajo, dans Nic. Antonio, *Biblioth. Hispan. vet.*, t. I. Leurs œuvres sont réimprimées dans Migne, *Patrol.*, t. LXXX (1850, p. 610-990).

L'histoire de Saragosse et de son Église a été, dans les temps modernes, racontée par Willkomm : *Voyages à travers les provinces du nord-est et du centre de l'Espagne*, 2 t., 1852, auxquels on peut comparer le journal *l'Étranger* (*Ausland*) de 1852, janvier et février. D'après le concordat de 1851 l'archevêque de Saragosse a les diocèses suivants dans son ressort : 1. Huesca; 2. Jaca; 3. Pampelune; 4. Taragone; 5. Teruel.

Cf. SARAGOSSE, ESPAGNE.

GAMS.

TALARIS (VESTIS), *toga subtanea, soutane*, vêtement long et boutonné, allant du cou aux talons, *usque ad talos*, que les ecclésiastiques et les ministres de l'Église portent sous les ornements sacrés comme dans l'habitude de la vie. La soutane est noire, rouge, violette ou bleue. Celle des prêtres est noire, celle des évêques violette, celle des cardinaux rouge, celle des serviteurs de l'Église, dans certains diocèses, bleue. Certains chapitres ont le privilége de porter des soutanes rouges ou violettes, par exemple en Bavière. Originairement la soutane était un vêtement laïque; les Romains portaient de longs vêtements; les Orientaux ont encore cet usage. La soutane est devenue le costume de l'état ecclésiastique, les gens d'Église ayant conservé, comme plus décent, un costume long et ample, lorsque les laïques, à l'époque de l'invasion des Barbares, commencèrent à porter des vêtements plus courts (1).

La couleur de la soutane était d'abord

(1) *Conc. Mart. pap.*, in c. 22, d. XXIII.

incertaine; peu à peu le noir devint la règle, conformément au concile de Trente (1). Le clerc qui ne porte pas l'habit ecclésiastique (*habitus clericalis*) n'a pas droit au *privilegium fori*. Malgré cela il y a en Allemagne une foule d'ecclésiastiques qui ne portent la soutane ni dans l'église ni ailleurs. Il en est autrement en France.

Cf. le Migne et l'art. VÊTEMENTS SACRÉS.

TALENT. *Voyez* ARGENT.

TALION (DROIT DU). Ce droit consiste à compenser une injustice commise par un châtiment analogue à la faute, par une peine semblable au dommage causé. Ce droit n'est pas, comme on le dit communément, un droit naturel, mais un moyen auquel on n'a recours que chez un peuple encore grossier et corrompu.

Ce droit n'existe que dans les codes qui, comme la législation de Solon ou la loi des Douze Tables, avaient pour but de remédier à des abus existants et de rétablir peu à peu l'ordre dans la société. Dès que ce but fut atteint le droit du talion disparut des codes d'Athènes et de Rome, et l'on voit le même fait se reproduire chez d'autres peuples qui, après avoir admis le droit du talion pendant une certaine période, le transformèrent en d'autres remèdes légaux, à mesure que les mœurs s'adoucirent et se perfectionnèrent. La législation mosaïque n'admit la loi du talion que comme une mesure traditionnelle et transitoire, et en restreignit l'application aux crimes commis contre la personne (2). La loi nouvelle l'a aboli (3), en défendant la vengeance personnelle, qui avait, en quelque sorte, été adoptée légalement dans le droit du talion; l'Évangile exige qu'on pardonne à ses ennemis et qu'on se réconcilie avec ceux qui vous sont hostiles et vous outragent.

Conf. Michaelis, *Droit mosaïque*, Ve P., p. 240, et les interprètes de S. Matthieu, 5, 38. ABERLÉ.

(1) Sess. XXIII, c. 6, *de Reform.*

(2) *Exode*, 21, 23 sq. *Lév.*, 24, 19. *Deut.*, 19, 19. Cf. l'article PEINES CORPORELLES chez les anciens Hébreux.

(3) *Matth.*, 5, 38.

TALISMAN. *Voyez* AMULETTES.

TALLETH. *Voyez* ARFA KANPHOTH.

TALLEYRAND-PÉRIGORD (CHARLES-MAURICE DE), prince de Bénévent, etc., naquit à Paris, le 13 février 1754, d'une des plus anciennes familles du Périgord. Un cardinal Talleyrand de Périgord est cité en 1356 pour avoir négocié la paix entre les rois de France et d'Angleterre. Charles-Maurice fut destiné par ses parents à l'état ecclésiastique, pour lequel il n'avait aucune vocation. Il ne s'appliqua nullement à s'en faire une, comme le recommande S. Augustin : *Si non es vocatus, fac te vocatum.* En 1788 il fut nommé évêque d'Autun. Beaucoup d'évêques de cette époque se mêlaient plus de littérature et de politique que de théologie; Paris était leur séjour presque permanent; la fréquentation de la cour, des spectacles et des concerts, leur occupation ordinaire; la résidence était pour eux une pénible retraite. Telle fut la vie de M. de Talleyrand. Nommé par son clergé membre des états généraux convoqués par le roi Louis XVI, il fut, le 14 juillet 1789, choisi avec Sieyès (1) comme membre du comité chargé de rédiger un projet de constitution pour la France.

Ce fut M. de Talleyrand qui, dans la séance du 4 octobre 1789, proclama que les biens du clergé appartenaient à la nation. Ce principe fut combattu pendant plusieurs jours, même par une brochure de Sieyès, et le 2 novembre 1789 il fut décrété que les biens du clergé seraient mis à la disposition de la nation.

(1) *Voy.* SIEYÈS.

Le 16 février 1790 M. de Talleyrand fut nommé président de l'Assemblée nationale; on sait qu'on en élisait un nouveau tous les quinze jours. Lors de la fête de la Fédération, célébrée le 16 juillet, où l'on bénit au Champ de Mars les drapeaux de 83 départements français, ce fut l'évêque d'Autun qui dit la messe. Il prêta serment avec 60 autres prêtres, le 27 décembre 1790, à la constitution civile du clergé, décrétée le 12 juillet 1790 par l'Assemblée et sanctionnée par le roi le 26 décembre, et engagea le clergé de son diocèse à imiter son exemple. La constitution civile ayant été désapprouvée par le Pape, M. de Talleyrand renonça à son évêché en janvier 1791; il sacra, *comme évêque constitutionnel*, les nouveaux *évêques* assermentés, et fut en conséquence excommunié par le Pape au mois d'avril 1791. Le 3 mai de la même année il proposa à l'Assemblée un projet de loi sur la liberté des cultes.

Le 1er octobre l'Assemblée législative remplaça l'Assemblée nationale, et M. de Talleyrand en fit également partie. Il y proposa de ne pas exécuter la loi du 29 novembre 1791, qui refusait la pension aux prêtres réfractaires au serment, loi à laquelle le roi avait, le 19 décembre, opposé son *veto*. Durant l'hiver 1791-1792 M. de Talleyrand prit part aux travaux d'une commission chargée d'organiser l'instruction publique; il contribua efficacement à la création de l'Institut national, qui fut érigé le 25 octobre 1795 et dont il fut nommé membre. Il disparut de la scène durant la Convention nationale; il avait été envoyé en Angleterre par le roi Louis XVI. Exilé en 1794 en sa qualité de membre de l'ancienne noblesse, il se rendit en Amérique. Madame de Staël obtint du Directoire que son nom fût effacé de la liste des émigrés. Il revint à Paris et peu de temps après son retour fut nommé ministre des affaires étrangères (le 16 juillet 1797); il conserva ce poste jusqu'au 20 juillet 1799. Napoléon, après le 18 brumaire, le chargea de nouveau de ce ministère, le 22 novembre 1799. Pie VI étant mort le 29 août de la même année, Pie VII avait été élu le 14 mars 1800. Napoléon, premier Consul depuis l'année précédente, voulut rétablir en France la religion catholique. Il y était poussé par ses convictions personnelles et par la bonne opinion qu'il avait conçue du caractère du nouveau Pape, qui, disait-il plus tard à Sainte-Hélène, « était un agneau, un véritable homme de bien que j'estimais, que j'aimais beaucoup, et qui, de son côté, me le rend un peu, j'en suis sûr. » Son opinion à cet égard ne l'avait pas trompé. Le 15 juillet 1801 le concordat avec la France fut signé, et le 15 août 1806 il fut promulgué comme loi de l'État. Malheureusement ses effets furent en partie paralysés par les Articles organiques que Napoléon y ajouta de son chef et sans le concours du Pape.

Ce fut à cette époque que M. de Talleyrand, dit M. Artaud de Montor dans sa *Vie de Pie VII* (1), s'adressa au cardinal Consalvi pour obtenir du Pape un bref de sécularisation. Ce bref fut en effet accordé, en ce sens que M. de Talleyrand fut autorisé à porter le vêtement laïque (2). Le petit nombre de cardinaux qui apprirent alors ce qui avait été fait à cette occasion en manifestèrent leur mécontentement; mais ils étaient loin de prévoir les conséquences qu'on tirerait à Paris d'un bref de cette nature. En effet M. de Talleyrand prétendit que le Pape avait approuvé et légitimé l'union dans laquelle depuis longtemps il vivait avec madame Grand. Il est évident que le Pape ne pouvait ni tolérer un pareil abus ni admettre une pareille

(1) T. I, p. II, p. 85.

(2) *Voir* le texte de ce bref à l'article SÉCULARISATION.

interprétation de son bref. Lorsqu'en 1803 Napoléon manifesta au Pape le désir qu'il avait d'être couronné par lui, à Paris, le Mémoire pontifical qui contenait les conditions auxquelles le Pape Pie VII consentait à venir à Paris portait, au nº 4 (1) : Le Pape entend qu'on ne lui présentera pas M. de Talleyrand, pour ne pas qu'on puisse en conclure qu'il approuve un mariage qu'il ne reconnaîtra jamais.

Après l'élévation de Napoléon à l'empire M. de Talleyrand fut, le 11 juillet 1804, nommé grand-chambellan, et, le 5 juin 1806, créé prince de Bénévent. Cette principauté, tout comme les dotations des maréchaux, ne donnait aucune autorité dans les provinces dont ces dignitaires portaient le titre; elle assurait uniquement au titulaire une rente sur les revenus de la province.

M. de Talleyrand fut obligé de renoncer au ministère des affaires étrangères le 9 août 1807, parce qu'il insistait auprès de l'empereur en faveur de l'alliance anglaise; il fut destitué de sa charge de grand-chambellan en 1809. A dater de cette année jusqu'en 1814 le prince de Bénévent s'occupa exclusivement de menées politiques. Il fit partie du gouvernement provisoire, en 1814, et, après la chute de l'empereur, Louis XVIII nomma M. de Talleyrand, le 13 mai 1814, ministre des affaires étrangères; il assista à ce titre au congrès de Vienne, où, moyennant une indemnité, il renonça à sa principauté en faveur du roi de Naples, qui rendit Bénévent au Pape.

Napoléon, de retour de l'île d'Elbe, bannit M. de Talleyrand, qui s'était prononcé contre lui au congrès de Vienne; l'ex-ambassadeur suivit les Bourbons à Gand et fut renommé ministre par Louis XVIII le 25 juin. Mécontent de ce que le roi ne partageait pas en tout ses opinions, et de ce que la paix de Paris n'avait pas eu l'issue qu'il en attendait, il donna sa démission le 24 septembre 1815. « Monsieur, lui dit à cette occasion le roi Louis XVIII, si je devais vous écouter, vous seriez assis et moi debout. » Dès lors M. de Talleyrand recommença ses vieilles intrigues; il conspira contre les Bourbons, après avoir travaillé, au congrès de Vienne, à leur rétablissement en France, en Espagne et en Italie. Malheureusement le gouvernement de la Restauration fournit ample matière au dénigrement et au mécontentement de tous les partis. C'était un perpétuel système de bascule. Louis XVIII avait donné une constitution libérale, et, au lieu de régner avec les Chambres, gouvernait par des ordonnances; il avait autorisé les Jésuites à faire des missions dans toute la France et exigeait du clergé la souscription des Quatre Articles. La marche du gouvernement fut encore plus incertaine et plus vacillante sous le roi Charles X. M. de Talleyrand put avec raison déclarer l'avénement de M. de Polignac déplorable et son ministère impossible. La révolution de Juillet éclata; le duc d'Orléans monta sur le trône. M. de Lafayette reprit un rôle prédominant, M. Laffitte devint ministre. M. de Talleyrand fut envoyé ambassadeur à Londre. L'Angleterre, qui avait ressenti les effets de la révolution de Juillet, réclamait aussi alors une réforme dans sa représentation nationale.

Au mois de novembre 1830 un changement de ministère amena les whigs au pouvoir, et M. de Talleyrand comptait dans le cabinet plusieurs de ses amis, M. Brougham, lord Grey. Ce ministère, avec lequel M. de Talleyrand s'entendait parfaitement, fit passer, en 1832, le bill de réforme, et décréta, en 1833, de notables modifications rela-

(1) Artaud, t. I, p. II, p. 223.

tives à l'administration de la justice. Le ministère whig, voulant donner aussi satisfaction aux plaintes du peuple irlandais au sujet de la dîme (1), entreprit une réforme sur cette matière et présenta le bill dit d'*appropriation*. Cependant le roi Guillaume IV, ayant conçu quelques scrupules à propos de ce bill, qui compromettait les biens de l'Église établie, renvoya son ministère en 1834 et chargea le duc de Wellington d'en former un nouveau. M. de Talleyrand, qui, en sa qualité d'ami de M. Brougham, avait perdu la confiance du roi d'Angleterre, retourna le même mois en France. Dès lors il ne quitta plus Paris, où il jouit de toute la confiance du roi et devint le conseil habituel des ministres et des hommes politiques du temps. En 1835 il perdit Mme Grand, qui, avant de mourir, désirant recevoir les derniers sacrements, et se conformant aux ordres de l'archevêque de Paris, fit à haute voix, les portes de sa chambre ouvertes, amende honorable du scandale qu'elle avait donné au monde en épousant un prêtre (2); ce qui prouve que le mariage de M. de Talleyrand était considéré en France comme le Pape Pie VII l'avait jugé en 1803. Au commencement de 1838 M. de Talleyrand tomba gravement malade. Il mourut le 17 mai 1838, après avoir rétracté ses erreurs devant douze témoins, fait sa confession à M. l'abbé Dupanloup (3), et reçu les sacrements de l'Eucharistie et de l'Extrême-Onction. Il avait déclaré dans son testament qu'il mourait dans la foi catholique, apostolique et romaine, et avait fait d'avance part de sa rétractation au Saint-Père.

Cf. Wachsmuth, *Histoire de France durant la Révolution*, 4 vol.; Artaud, *Hist. du Pape Pie VII*, 2 vol., 4e part.; Wiedemann, *Hist. univers.*, 4e partie; Van Bommel, *les Vrais Principes de l'éducation*, 2 vol.; *Gaz. univ.* (*Allg. Zeit.*), les articles RÉVOLUTION FRANÇAISE et FRANCE.

(1) Cf. Raumer, *l'Angleterre en* 1835, 2 vol.

(2) *Gaz. univers.* (*Allg. Zeit.*), n° 360, 1835 (Paris, 19 décembre).

(3) Depuis évêque d'Orléans.

NÉESER.

TALMUD (תַּלְמוּד, de למד, enseigner, enseignement, livre doctrinal). On appelle ainsi le corps de doctrine et de droit le plus important des Juifs après les saintes Écritures. Il renferme d'une part les traditions orales, marchant de pair avec les saintes Écritures, émanant des temps les plus anciens, et admises de bonne heure par les Juifs, et, d'autre part, les décisions les plus importantes des docteurs de la loi, se rapportant à la loi mosaïque, à la difficulté ou à l'impossibilité de son observation, dans les circonstances particulières où se trouva réduit le peuple israélite. Ces traditions et ces décisions interprètent, commentent et expliquent la loi écrite jusque dans ses applications les plus minutieuses, et c'est pourquoi la teneur du Talmud se nomme, par opposition à la loi écrite, תורה שבכתב, la loi orale, תורה שבעל פה. Avant la dissolution et la dispersion de la nation juive la loi orale ne devait pas plus devenir loi écrite que la loi écrite devenir loi orale. Même après la ruine de Jérusalem par les Romains, les docteurs juifs qui s'étaient fixés à Tibériade n'expliquèrent d'abord la loi que de vive voix et transmirent de cette manière la tradition à leurs disciples. Mais, avec le cours des temps, les explications et les décisions des docteurs devenant de plus en plus nombreuses, les disciples finirent par en consigner quelques-unes par écrit, afin d'aider leur mémoire, quoique l'ancien précepte interdisant d'écrire la tradition orale, דברים שבעל פה אי אתה רשאי לכותבן בכתב (1), fût toujours en vigueur, et que les dis-

(1) *Halicoth olam*, tract. I, c. 1, § 1, 2

ciples eussent soin de cacher ce qu'ils écrivaient et nommassent leur cahier le livre secret, מגלת סתרים (1).

Cependant on en vint bientôt à reconnaître que, le peuple étant complétement dispersé, les docteurs de la loi étant disséminés dans toutes les parties du monde, les traditions ne pourraient se conserver intactes, qu'elles se modifieraient nécessairement et finiraient même par se perdre si on ne prévenait le mal en consignant la tradition par écrit. On abandonna par conséquent le principe ancien, et on tâcha de conserver la tradition en l'écrivant. Ces rédactions ne furent d'abord que fragmentaires, loin d'être un recueil conçu suivant un plan large et bien arrêté; mais le recueil régulier qui s'est conservé ne porte plus aucune trace des premiers tâtonnements. L'auteur de ce recueil est *Rabbi Juda*, surnommé le *Saint* ou le *Prince* (2), chef de la synagogue de Tibériade vers la fin du second et au commencement du troisième siècle. Les raisons qu'on a alléguées pour assigner à ce recueil une origine postérieure sont sans valeur et fondées en partie sur de fausses données (3).

Le recueil se nomme *Mischna* (מִשְׁנָה, chaldéen, מַתְנִיתָא, *répétition*, de שָׁנָה (תְּנָא), *répéter*), et ce nom est très-exactement traduit dans la 146e novelle de Justinien par le mot δευτέρωσις. Rabbi Juda partage le recueil en six sections principales, סֵדֶר, סְדָרִים, ce qui lui fit donner aussi le nom de שִׁשָּׁה סְדָרִים, en abrégé שַׁ״ס, les six sections; chaque section est divisée en *traités*, מַסֶּכֶת, מַסְכְתּ׳ות, ceux-ci en *chapitres*, פֶּרֶק, פְּרָקִים, et les chapitres en *articles*, הֲלָכוֹת.

(1) L. c.
(2) *Voy.* JUDA.
(3) Cf. Wolff, *Bibliotheca Hebræa*, II, 678 sq.

La première section, intitulée *des Semences*, סֵדֶר זְרָעִים, parle, dans onze traités, de tout ce qui concerne l'agriculture, des champs, des jardins, des vignes et de leurs fruits, notamment des bénédictions et des prières qui s'y rapportent, de ce qu'il faut laisser des moissons aux pauvres, de la manière dont il faut user des champs pendant l'année sabbatique, de la dîme des prémices et des autres dons dus aux prêtres.

La seconde section, *des Fêtes*, סֵדֶר מוֹעֵד, agite, dans douze traités, toutes les questions relatives à la célébration légale du sabbat et des fêtes, aux travaux permis et défendus ces jours-là, à la préparation des aliments, au chemin licite le jour du sabbat, aux sacrifices et à tout ce qu'il faut observer les jours de fêtes; par exemple, la préparation de l'agneau pascal pour la fête de Pâque, les pains sans levain, les fonctions du grand-prêtre le jour de l'expiation, les tabernacles, durant la fête de ce nom.

La troisième section, *des Femmes*, סֵדֶר נָשִׁים, parle, dans sept traités, du droit conjugal, des fiançailles et de leur valeur, des contrats de mariage, des successions, des alliances, des seconds mariages, de la répudiation, de l'adultère et de ses conséquences légales, etc.

La quatrième section, *des Dommages*, סֵדֶר נְזִיקִים, parle, dans dix traités, des dommages causés à autrui dans son corps ou ses biens, avec ou sans intention; des indemnités, des trouvailles, des dépôts, de la restitution, de l'achat et de la vente, du prêt, de l'emprunt, du loyer, des titres de créances, de la prescription, des successions, des testaments, des conditions de leur validité, de l'organisation judiciaire, de la procédure, des preuves par le témoignage, du serment, du châtiment des faux témoins, etc., etc.

La cinquième section, *des Choses sacrées*, סֵדֶר קָדָשִׁים, décrit, dans onze traités, les diverses espèces de sacrifices sanglants, la manière de les offrir; indique les animaux propres au sacrifice; traite des sacrifices non sanglants, de leur préparation, de leur rapport avec les sacrifices sanglants, du culte quotidien dans le sanctuaire, des obligations des prêtres, des premiers-nés des hommes et des animaux, des règles à observer à ce sujet, de l'échange des victimes, de l'estimation et du rachat des choses consacrées à Dieu, et notamment de l'organisation du second temple (1).

La sixième section, *des Purifications*, סֵדֶר טְהָרוֹת, définit, dans douze traités, les diverses espèces d'impuretés légales frappant les vases, les mets, les personnes, notamment par suite des menstrues, de l'écoulement de la semence, des couches, du contact des morts, de la lèpre; elle traite des purifications par diverses ablutions, de l'eau bénite, de sa préparation pour ceux qui ont été rendus impurs par le contact des morts, de la vache rousse, de ce qui rend les mets impurs, de la contagion de l'impureté par le contact, etc., etc.

La Mischna a un supplément nommé *Tosiphta*, תּוֹסֶפְתָּא, ou תּוֹסְפָתוֹת, ou le reste de la Mischna, שיור המשנה. Les rabbins indiquent comme auteurs *Rabbi Chasa*, disciple de Rabbi Juda Hakkadosch, *Rabbi Néhémias*, et un certain *Bar-Kaphra*; le but de cet ouvrage, de l'avis unanime des rabbins, est l'interprétation des textes obscurs de la Mischna (2).

Or la Mischna, quoique accueillie avec grande faveur, fut bientôt trouvée insuffisante. D'une part maintes traditions et maintes décisions des docteurs avaient, dès l'origine, échappé à l'auteur de la Mischna et n'y avaient pas été insérées; d'autre part les recherches et les discussions sur la loi continuaient; il s'en ajoutait tous les jours de nouvelles aux anciennes; enfin la concision de la Mischna produisait beaucoup d'obscurité et nécessitait des explications. On fit donc de divers côtés des additions, les éclaircissements s'accumulèrent, tout en restant isolés les uns des autres. Vers la fin du troisième ou au commencement du quatrième siècle, *Rabbi Johanan*, fils d'Éliézer, chef de l'école judaïque de la Palestine, les réunit, et cette collection nouvelle fut appelée *Gémara*, גְּמָרָא (de גָּמַר, *achever* et *compléter*), c'est-à-dire complément de la Mischna. Cependant elle ne se rapportait qu'à cinq sections de la Mischna, et à un seul traité, le traité *Nidda*, de la sixième section (1). Elle fut, du lieu de son origine, nommée *Gémara de Jérusalem*, et unie à la Mischna, *Talmud de Jérusalem*, תלמוד ירושלים; car on entend en général, sous le nom de Talmud, la Mischna et la Gémara, quoique parfois on se serve du mot Talmud pour désigner seulement ou la Mischna ou la Gémara (2). Tandis que la Mischna était ainsi expliquée et complétée en Palestine, elle parvenait aux Juifs de la Babylonie, qui étudiaient également la loi avec beaucoup de zèle et avaient, depuis le commencement du troisième siècle, des écoles célèbres à Nahardéa, à Sora et à Pumbéditha (3). Mais la Mischna était encore bien plus insuffisante pour les Juifs de Babylone, qui étaient dans une situation toute différente de celle des Juifs

(1) *Traité Middoth.*

(2) Cf. Raym. Martini, *Pugio fidei*, édit. Carpzov, p. 65 sq., 68.

(1) *Gedalia, Schalscheleth Hakkabbala*, p. 31. Cf. Wolf, *Biblioth. Hebræa*, II, 682 sq.

(2) Wolf, l. c., p. 660.

(3) Jost, *Hist. des Israélites*, IV, 59, 149, 272, 291.

de la Palestine, et ils s'occupèrent encore plus ardemment que ceux-ci à expliquer, commenter, augmenter la Mischna, et leurs explications et additions, d'abord isolées, disséminées, finirent par être recueillies par les savants juifs. Le premier auteur de cette collection fut *Rabbi Ase*, chef de l'école de Sora, aidé de *Rabbi Abina*, dans la première moitié du cinquième siècle. Cependant ils n'achevèrent pas le recueil, qui ne fut terminé que par *Rabbi Jose*, chef de l'école de Pumbéditha, au commencement du sixième siècle, soixante-treize ans après la mort de R. Ase (1).

Ainsi les Juifs de Babylone mirent au jour une Gémara toute différente de celle de Jérusalem et plus étendue; elle fut nommée, du lieu de son origine, *Gémara de Babylone*, et, jointe à la Mischna, forma le *Talmud de Babylone*, תלמוד בבלי.

Le rapport de la Mischna et de la Gémara est donc clair; celle-là constitue le texte du Talmud, celle-ci est un complément et un commentaire. Du reste le Talmud de Babylone seul obtint et conserva jusqu'à nos jours, parmi les Juifs, une autorité législative, quoiqu'il ait toujours eu, dans le sein même du judaïsme, bien des adversaires, et que dans les temps modernes son autorité ait été vigoureusement attaquée et sensiblement ébranlée.

Peu après son apparition les Caraïtes lui refusèrent toute autorité et rejetèrent en général la tradition, en tant qu'elle prétendait marcher de pair avec la loi écrite (2). En outre les savants juifs modernes, rationalistes et libres penseurs, ont dirigé de vives attaques contre l'autorité du Talmud. Leurs principales objections consistent à dire que la Mischna et la Gémara ne furent pas primitivement rédigées pour servir de code dans tous les temps, que ce n'étaient que des collections de décisions légales; que les rédacteurs n'avaient jamais prétendu empêcher leurs successeurs de changer, d'ajouter, de retrancher ce qui leur semblerait utile; qu'ils consignèrent avec intention des opinions purement individuelles, opposées entre elles, afin que, suivant les circonstances, on pût choisir celle qui conviendrait; que les défauts intrinsèques et incontestables du Talmud prouvent évidemment que ce n'est qu'une œuvre humaine, défigurée par une foule d'erreurs, et non un monument parfait en lui-même et le document infaillible de la tradition divine; qu'on sait que le Talmud est rempli d'une quantité de récits insignifiants, de plaisanteries inconvenantes, qu'une raison saine ne peut considérer comme l'expression pure et absolue de la doctrine religieuse; qu'enfin les vieux manuscrits du Talmud donnent la preuve visible qu'avec le cours du temps l'ouvrage a subi des additions, des retranchements et des modifications notables; que par conséquent il n'y règne aucune unité aux yeux de la critique, et qu'on est dans une parfaite incertitude à l'égard des parties interpolées (1).

Les défenseurs du Talmud répondent en cherchant à démontrer d'abord que la tradition est indispensable pour arriver à la connaissance complète de la religion, qu'on ne peut obtenir par les seuls livres canoniques; que cependant, comme, malgré la tradition orale, il peut s'élever toutes sortes de doutes sur l'origine ou le sens de telle ou telle proposition, il faut plus que la tradition, il faut l'infaillibilité de la synagogue, qui seule peut donner le caractère de la vérité et de l'autorité à ces

(1) Cf. Raym. Martini, *Pugio fidei*, édit. B. Carpzov, p. 68 sq.

(2) *Voy.* CARAÏTES.

(1) *Annales israélites*, ann. 1830, p. 171.

traditions conservées et transmises par elle. Il est évident que cette dernière condition fait abandonner la cause qu'on défend ; du moins l'autorité absolue des traditions orales mises par écrit ne paraît plus nécessaire, du moment que cette autorité réside dans l'infaillibilité de la synagogue.

Mais ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans cette discussion ; il suffit d'avoir indiqué le principal point de vue où se placent les adversaires du Talmud, et de remarquer qu'on ne reconnaît pas à toutes les parties du Talmud la même dignité. En général la Mischna est en plus haute considération que la Gémara, et une proposition ou décision de la Gémara est nulle dès qu'elle est en contradiction avec la Mischna (1). Les traditions qui, d'après les opinions judaïques, proviennent de Moïse, occupent le premier rang ; les ordonnances et les décisions obtenues par les savants, au moyen de leurs déductions et de leur raisonnement, quoique ayant une vertu obligatoire, sont d'une moindre dignité, vu que les traditions mosaïques ont une autorité divine, les traditions rabbiniques une autorité humaine (2).

Du reste, ceux qui ne sont pas Juifs, et une foule de Juifs qui ne croient pas absolument au Talmud, n'attribuent aucune autorité à un grand nombre de propositions, de récits, de détails, etc., qu'on trouve dans le Talmud, et les considèrent justement comme des légendes et des fables ridicules, des imaginations arbitraires, souvent effrontées et dévergondées. On en trouve des preuves en surabondance dans *le Judaïsme dévoilé* d'Eisenmenger. Quant à la méthode particulière et souvent abstruse de la Mischna et de la Gémara, nous renvoyons aux auteurs

(1) *Halicoth Olam*, tract. II, c. 1, § 50.
(2) Cf. Wæhner, *Antiq. Hebræor.*, I, 258. sq.

qui ont traité *ex professo* du Talmud, tels que Wæhner, *Antiquit. Hebræorum*, vol. I, sect. II ; Bashuysen, *Clavis Talmudica*.

Ce que nous avons dit jusqu'à présent établit suffisamment que le Talmud est une source importante pour l'étude de l'archéologie hébraïco-judaïque (1).

Quant aux *éditions imprimées du Talmud*, il ne parut d'abord que des traités isolés de la Mischna : en 1484 le traité *Berachoth*, à Soncino, avec les commentaires de Raschi et de Maimonides et d'autres additions ; en 1489 les traités *Cholin* et *Nidda*, également à Soncino ; et enfin, en 1492, toute la Mischna avec le commentaire de Maimonides, à Naples (2). Après cela la Mischna a été souvent imprimée, tantôt avec, tantôt sans commentaire et autres additions, par exemple en 1556 à Venise, en 1559 à Trente, 1561 et 1562 à Mantoue, 1609 à Venise, 1617 à Prague, 1633, 1637 et 1646 à Amsterdam, etc. (3). L'édition la plus pratique est la suivante : *Mischna, sive totius Hebræorum juris, rituum, antiquitatum ac legum oralium systema, cum clarissimorum Rabbinorum Maimonidis et Bartenoræ commentariis integris, quibus accedunt variorum auctorum notæ ac versiones in eos quos ediderunt codices, latinitate donavit ac notis illustravit Guill. Surenhusius*, Amstelod., 1698-1703.

Rabe a publié une traduction allemande de la Mischna avec beaucoup d'éclaircissemens, sous ce titre : *Mischna, ou texte du Talmud, c'est-à-dire Recueil des maximes des anciens et des traditions orales, base du judaïsme pharisaïque moderne, traduit de l'hébreu, expliqué et annoté* par J.-J.

(1) *Voy.* ARCHÉOLOGIE BIBLIQUE.
(2) Cf. de Rossi, *Annales Hebræo-typographici*, Parme, 1795, p. 28, 63, 65, 90.
(3) Cf. Wolf, *Biblioth. Hebræa*, II, 882 sq.

Rabe, chapelain de la ville d'Onolzbach, Onolzbach, 1760-1763, 6 vol. in-fol. Une autre édition, renfermant le texte hébreu avec les points voyelles et les ponctuations et une traduction allemande, imprimée en lettres hébraïques, a paru à Berlin de 1832 à 1834.

Le Talmud de Jérusalem, qui n'a pas obtenu d'autorité législative chez les Juifs, et dont les savants juifs se sont eux-mêmes peu occupés, n'a pas été imprimé souvent. D'après Wolf (1) il n'en aurait paru que deux éditions complètes, l'une à Venise, par les soins de Daniel Bomberg, selon toute apparence, sans indication de l'année; l'autre à Cracovie, en 1609.

Le Talmud de Babylone, au contraire, a été fort souvent imprimé, d'abord par Daniel Bomberg, à Venise, en 1520, 12 vol. in-fol.; puis par Marc-Antoine Justinien, à Venise, en 1546, plus tard par Ambr. Froben, à Bâle, 1678-1780. On laissa de côté les passages dirigés contre les Chrétiens ou qui les choquaient, notamment tout le traité *Aboda Sara*. Cette édition mutilée, et toutes celles qui ont été calquées sur elle plus tard, comme, par exemple, celle de Francfort-sur-l'Oder, 1697, dont Wolf (2) dit à tort qu'on y trouve à sa place le traité *Aboda Sara*, sont peu pratiques et de minime valeur. On peut consulter Wolf (3) sur les éditions ultérieures publiées à Cracovie, Lublin, Amsterdam, et sur les éditions nombreuses de divers traités isolés. Une édition bien imprimée et complète est celle de 1806, chez Ant. Schmid, à Vienne. Les diverses éditions sont paginées de même, de sorte que la citation du chiffre d'une feuille, d'une colonne ou d'une page, ce qui est la manière ordinaire de citer, vaut pour toutes les éditions, même in-4° et in-8°.

WELTE.

TALMUDISTES. On nomme ainsi :

1° Les anciens jurisconsultes dont les maximes et les décisions sont recueillies dans le Talmud. Ils forment deux classes, selon qu'ils sont docteurs de la Mischna, *doctores Mischnici*, ou docteurs de la Gémara, *doctores Gemarici*. Les premiers, garants de la tradition, se nomment *thanaïm*, *traditores*, תַּנָּאִים (de נָתַן, *transmettre*); les autres, qui ont expliqué et complété la tradition, *amoraïm*, *sermocinatores*, אֲמוֹרָאִים (de אמר);

2° Les Juifs qui croient au Talmud, par opposition aux Caraïtes, qui en repoussent l'autorité;

3° Les savants juifs qui connaissent le Talmud, sont familiarisés avec son étude et savent en tirer parti d'une manière à la fois scientifique et pratique.

TAMBURINI (PIERRE), né en 1737 à Brescia, y étudia la philosophie et la théologie, et devint professeur de ces deux sciences au séminaire de cette ville. Au bout de douze ans il fut appelé à Rome, où il fut six ans directeur du Collége germanique. L'impératrice Marie-Thérèse le nomma professeur de théologie à Pavie, et il y mourut le 14 mars 1827, âgé de 90 ans.

Il avait été un joséphiste ardent et avait comme tel assisté au synode de Pistoie (1). Il laissa de nombreux écrits, rédigés dans l'esprit du dix-huitième siècle. On a réimprimé un de ses principaux ouvrages : *Prælectiones de Ecclesia Christi et universa jurisprudentia ecclesiastica, quas habuit in academia Ticinensi*, Lipsiæ, 1845, 4 vol. (2).

(1) *Bibl. Hebr.*, II, 892.
(2) L. c., p. 904.
(3) L. c., p. 901.

(1) *Voy.* PISTOIE.
(2) Cf. *Gazette de Achterfeld et Braun*, nouvelle suite, VI,2, p. 135.

II. **Tamburini** (*Thomas*), né en 1591 à Caltanisetta, Jésuite, enseigna la théologie pendant 24 ans, devint censeur et membre du Saint-Office, et mourut à Palerme en 1675. Ses œuvres, qui traitent toutes de théologie morale, parurent à Lyon, 1659, à Venise, 1755. Il expliqua entre autres le Décalogue et les Sacrements.

III. **Tamburini** (*Michel-Ange*), général des Jésuites, mourut en 1730.

TANCHELM. *Voyez* Norbert.

TANCRÈDE, célèbre professeur de droit canon, naquit à Bologne, eut pour maître le canoniste Laurentius, et est cité lui-même dès 1214, dans des documents du temps, comme un homme considéré et un docteur en crédit à Bologne (*decretorum magister*).

L'évêque de Bologne et son chapitre étant entrés en collision à l'occasion de la nomination d'un archidiacre, le Pape Honorius III trancha la question en élevant à cette dignité Tancrède, qui était chanoine (1226). Ce Pape donna encore d'autres preuves de la considération dont Tancrède jouissait à Bologne et à Rome. Il le nomma membre de la commission qui devait préparer la canonisation de S. Dominique; il lui envoya la 5e collection des décrétales en le chargeant de travailler à ce qu'elle fût reçue et appliquée dans les tribunaux, enseignée dans les écoles. On n'a de renseignements sur sa vie que jusqu'en 1234. On ignore la date de sa mort comme celle de sa naissance. Ses ouvrages sont :

1. *Ordo judiciarius*, 4 livres, exposant le système de la procédure fondé sur le droit romain et le droit canon. On en fit un grand nombre de copies et d'éditions (1515, à Lyon; 1545, à Strasbourg; 1547, à Lyon; 1564, 1565, à Cologne; 1584, à Venise), ainsi que des traductions et des remaniements qui prouvent l'autorité dont il jouissait.

2. *Summa de Matrimonio*, théorie du droit conjugal.

3. Un *Apparatus* pour les 3 anciens recueils de décrétales.

4. *Provinciale*, catalogue de tous les évêchés rangés d'après les provinces.

D'autres ouvrages qui lui sont attribués ne sont pas de lui, ou ne diffèrent de ceux que nous avons désignés que par le titre et non par le contenu, ou lui ont été faussement attribués d'après des indications erronées. Ainsi il n'est pas certain du tout qu'il ait écrit des gloses pour le décret de Gratien, quoiqu'il soit cité dans quelques gloses. Jöcher, dans son Lexique des Savants, l'a confondu avec Tancrède le jeune, de Cornéto.

Cf. Savigny, *Hist. du Droit romain au moyen âge*, vol. V, p. 106-124, et l'art. Compilation des décrétales.

TANIS, en hébreu *Zoan*, צֹעַן; LXX, Τάνις, *Saad*, en arabe صان; le Dschani égyptien, c'est-à-dire abaissement (1), ancienne grande ville de la Basse-Égypte, au bord oriental du bras du Nil qui porte ce nom. Les tables de Manéthon en font la résidence des 21e et 23e dynasties; mais elle paraît avoir été bien auparavant, sinon sans interruption, une résidence des pharaons. Le psaume 77, 12, place le théâtre des miracles de Moïse dans les environs de Tanis (2), et les autres données bibliques (3), surtout sur la situation de Gessen, font de Tanis une résidence plus ancienne encore (4). Les Nombres (5) font remonter Tanis jusqu'au temps des patriarches, car ils disent que Tanis fut bâtie sept ans plus tard que Hébron, la ville connue d'Abraham. Ainsi Tanis pourrait être la ville où demeura Abra-

(1) *Nombr.*, 13, 23. *Ps.* 78, 12.
(2) *Voy.* Memphis.
(3) *Gen.*, 45, 10.
(4) « Vous demeurerez dans la terre de Gessen, vous serez près de moi. »
(5) 12, 23.

ham durant son séjour en Égypte, où vécut Joseph, où Moïse fut exposé, où s'accomplit enfin la délivrance du peuple juif. On trouve encore d'énormes restes de cette ancienne ville sous le nom de صان, *Saad*, à quelques lieues de l'embouchure du canal du Nil dans le lac de Menzaleh. « Il paraît, dit Andréossy, que cette ville avait une très-grande étendue ; elle s'étendait fort au loin le long du canal. »

Quand on en considère les immenses débris, on s'étonne autant des forces qu'il a fallu pour briser les obélisques et les jeter dans la poussière que des puissants moyens qu'on dut employer pour les mettre debout (1).

Cf. Rosenmuller, *Archéologie*, III, 280. SCHEGG.

TANNER (ADAM), né en 1572 à Insbruck, enseigna la théologie à Ingolstadt et à Vienne, et devint chancelier de l'université de Prague. Il voulut retourner dans sa patrie, pour des motifs de santé, et mourut en route, à Unken, le 25 mai 1632, à l'âge de 60 ans. Il est l'auteur des ouvrages suivants :

1. Compte rendu de la discussion qui eut lieu à Ratisbonne, en 1601, à laquelle il assista, Munich, 1602, in-fol.
2. *Theologia scholastica*, 4 vol. in-fol.
3. *Apologia pro Societate Jesu*, Vienne, 1618.
4. *Astrologia sacra*, Ingolstadt, 1621.
5. *Disputationes theologicæ in Summam Thomæ*, etc.

TANNER (MATTHIAS), né à Pilsen en 1630, entra dans l'ordre des Jésuites en 1646, y enseigna les humanités, la philosophie, la théologie et l'Écriture sainte, devint procureur de son ordre en 1675 et fut envoyé à Rome à ce titre. On lui doit :

1. *Cruentum Christi sacrificium incruento missæ sacr. explicatum*, Prague, 1669.

(1) *Mémoires sur l'Égypte*, II, p. 261.

2. *Contra omnes impie agentes in locis sacris*, en latin et en bohême.
3. *Societas Jesu usque ad sanguinis et vitæ profusionem militans* (1). Cette œuvre est remarquable par l'élégance du style ; elle est ornée d'un grand nombre de gravures, et parut à Prague, 1675, in-fol., et en 1683 en allemand.
4. *Societas Jesu, apostolorum imitatrix, sive facta præclara et virtutes eorum*, etc., Prague, 1694, in-fol., en 1701 en allemand.
5. *Historia montis Oliveti in Moravia ad Strambergam siti*, Prag., 1706, en bohême.

TANNER (CONRAD), né en 1752 à Schwytz, devint en 1808 prince-abbé d'Einsiedeln et mourut le 7 avril 1825. On a de lui un grand nombre de livres de piété. Le plus répandu est :

1. *Des progrès du prêtre au moyen des exercices de la piété*, Augsb., 1807, 2 vol. ; 2e édit., 1847.
2. *Méditations morales au 19e siècle*, à l'usage du clergé et des fidèles, 4 vol., Augsb., 1804-1808.
3. *Méditations sur divers sujets*, à l'usage du clergé et des fidèles.
4. *Méditations sur les fêtes de N.-S. et des Saints*, 2 vol., Augsb., 1829-1830.

Voir les titres complets dans le *Thesaurus librorum rei catholicæ*, 1848, p. 862.

TANNER (THOMAS), né à Luwington en 1674, étudia à Oxford, remplit diverses fonctions dans l'Église anglicane, et devint en 1732 évêque de Saint-Asaph, dans le pays de Galles. Il mourut en 1735 à Oxford. Son principal ouvrage est : *Bibliotheca Britannico-Hibernica, sive de scriptoribus qui in Anglia, Scotia et Hibernia, ad sæculi 18 ini-*

(1) *Voir*, dans Müllbauer, *les Missions des Indes orientales*, 1852, p. 31, et le titre complet dans Stœger, *Historiographia Soc. Jesu*, 1851, p. 21.

tium floruerunt, éd. Wilkens, Lond., 1748, in-fol. L'ouvrage suit l'ordre alphabétique et a une grande valeur.

GAMS.

TANTUM ERGO. *V.* PANGE, LINGUA.

TANUCCI. Ce que Pombal fut pour le Portugal, Aranda et Campomanès pour l'Espagne, le duc de Choiseul pour la France, Tanucci le fut, et à un bien plus haut degré, pour le royaume de Naples; car il posséda un pouvoir plus absolu, et il l'exerça plus longtemps que les ministres que nous venons de nommer. Il fut un des ennemis les plus acharnés de l'Église au 18e siècle. Pour le juger avec impartialité nous nous attacherons à l'*Histoire du royaume de Naples de Piétro Coletta*, traduite en allemand par *Leber*, avec un avant-propos de *Schlosser*, professeur à Heidelberg. Cette préface prouve que Coletta partageait les opinions de Tanucci. Or Coletta est, s'il est possible, un ennemi encore plus décidé de l'Église que Tanucci; il nomme, à l'occasion de la mort du Pape Clément XIV, les Jésuites des coquins auxquels on ne fait aucun tort en disant que, s'il n'est pas prouvé qu'ils ont empoisonné Clément XIV, ils en étaient bien capables. Il appelle l'arrestation de Louis XVI à Varennes une œuvre providentielle; car, si la fuite du roi avait réussi, la France serait tombée au pouvoir des tyrans étrangers. Cela doit suffire pour établir le *libéralisme* de Coletta.

Tanucci (*Bernard*, *marquis de*) naquit en 1695 (1) à Skia, en Toscane, d'une famille pauvre et obscure. Il étudia à l'université de Pise et y devint professeur en droit. Lorsque, après la guerre de Succession et les événements qui s'y rattachèrent en Italie, Charles VI d'Autriche eut perdu le royaume de Naples, et que l'infant d'Espagne, Charles de Bourbon, eut pris possession du trône des Deux-Siciles (1), en 1734, on recommanda à l'infant, qui avait régné quelque temps en Toscane, le professeur Tanucci de Pise, comme un homme propre à diriger le ministère de la justice. Tanucci s'annonça d'abord comme un hardi réformateur. Il commença ses réformes par l'administration de la justice, les affaires de commerce et d'industrie.

En 1735 des causes politiques amenèrent une rupture entre Rome et Naples. Charles rappela son ambassadeur et renvoya le nonce du Pape (2). En même temps les troupes de Naples ravagèrent les États du Pape. Clément XII s'adressa à Paris et à Vienne pour obtenir du secours. Charles finit par céder, mais sa colère continua à couver sous la cendre. *C'est pourquoi*, dit Coletta, le ministre Tanucci et d'autres hommes de sens, amis du progrès, songèrent à faire prévaloir les droits souverains de l'État dans ses rapports avec l'Église. De tous côtés en proposa des projets de réforme. Des pétitions furent adressées au roi, le suppliant d'imposer les biens du clergé et de l'obliger à faire monnoyer tout l'or et l'argent qui n'était pas nécessaire au culte (3). Charles, stimulé par toutes ces voix et tous ces motifs, envoya Mgr Galliani, qui était un libre penseur, à Rome pour y élever toutes sortes de prétentions à l'encontre du Saint-Siége. Il devait demander la diminution des couvents d'hommes et de femmes, l'aggravation des conditions pour les nouvelles acquisitions de l'Église, l'abolition du tribunal de la nonciature à Naples, le droit d'exclusion pour Naples lors de l'élection du Pape, une plus grande part dans la

(1) D'autres disent en 1698.

(1) *Voir* Coletta, Augsb., 1858, p. 89. Schlosser, *Histoire du dix-huitième Siècle*, IVe édit., 1853, p. 349.

(2) Coletta, l. c., p. 79.

(3) P. 80.

nomination des évêques, etc., etc. Une congrégation de cardinaux, chargée de l'examen de ces demandes, les rejeta. Toutefois la paix fut conclue. Les rois d'Espagne et de Naples furent favorisés entre autres par la nomination au cardinalat de l'infant Louis. Le 12 mai 1738 Charles fut solennellement investi par le Pape du royaume des Deux-Siciles. Bientôt après le roi de Naples soumit au Pape un nouveau concordat. Clément XII mourut sur ces entrefaites (1739). Les négociations furent reprises sous le Pape Benoît XIV, en 1746, et aboutirent à un concordat dans lequel le Pape faisait de grandes concessions à Naples. « Cependant, dit Coletta, les espérances des amis de la liberté ne furent que médiocrement satisfaites. Le peuple et le roi, qui étaient affranchis de la contrainte ecclésiastique, ne se souciaient pas de cette liberté, soit par bigotisme, soit par stupidité (1). » Tanucci mit toutefois à profit le concordat pour en tirer de notables « réformes. » Le gouvernement, qui interprétait les décisions du concordat, qui les étendait et les outre-passait à sa guise, organisa la juridiction civile, restreignit les ordinations, n'autorisa que l'ordination d'un prêtre sur mille âmes, enleva toute vertu légale aux bulles du Pape non approuvées par le roi, entrava toute acquisition nouvelle du clergé, déclara les peines ecclésiastiques, prononcées par les évêques contre des sujets qui auraient obéi aux lois et aux ordonnances du prince, nulles et de nulle valeur. Toutes les contestations entre le clergé et les fidèles, ou du moins la majorité, furent résolues en faveur des laïques, tous les désordres des prêtres sévèrement poursuivis et punis (1). Deux moines ayant voulu profiter du droit d'asile furent ignominieusement chassés du royaume. On rasa une église qu'une pieuse famille avait fait bâtir sans la permission du roi. Le gouvernement refusa toute autorisation de créer de nouveaux colléges de Jésuites. Le roi interdit toute nouvelle acquisition à cet ordre, qu'on appelait ambitieux et remuant, en lui rappelant son vœu de pauvreté. Une foule d'autres ordonnances du même genre furent promulguées, « et il est juste de dire, à la louange du roi Charles, qu'il fit justice de tout ce qui, dans l'Église, pouvait entraver la civilisation, et qu'il aplanit, par des lois sages et prévoyantes, la voie du progrès (1). On promulgua de nouveaux impôts; le droit de vivre fut soumis à l'impôt, et si le roi ou Tanucci avait entendu quelque chose aux matières des finances, le bien eût été encore plus marqué (2). » Cependant les revenus de l'État furent triplés, « et, tandis que les artistes, les ouvriers et toutes les industries étaient soumis à l'impôt, les classes lettrées et savantes, les médecins, les avocats, les magistrats, surent s'en faire affranchir (3). » « En attendant le concordat, le nouveau mode d'imposition, la bonne volonté du roi et l'économie de Tanucci contentèrent le peuple et remplirent les caisses de l'État (4). » « C'étaient les juristes qui tenaient le timon des affaires et qui formaient le noyau du tiers-état. Ils parvinrent à remplir toutes les charges, à absorber toute l'autorité, à s'attribuer tous les priviléges. Ce fut parmi les juristes que le roi choisit ses conseillers, ses ministres, qui, la plupart, étaient de basse extraction (5). »

C'est ainsi que Tanucci se créa une armée de serviteurs dévoués. « Toutes

(1) P. 85.
(2) P. 85-86.

(1) P. 86.
(2) P. 88.
(3) P. 88.
(4) P. 89.
(5) P. 138.

ces améliorations étaient dues à Tanucci, qui n'avait qu'une passion, mais une passion méritoire, la haine de la féodalité et de la papauté. Pédant à un suprême degré et juriste jusqu'au bout des ongles, il négligea complétement l'armée et presque autant l'économie politique, les finances, l'administration. Il ne cherchait qu'à maintenir et à augmenter son influence, et, étranger qu'il était au pays, il aimait mieux le roi que le royaume. Il devait la réputation dont il jouissait à l'opposition qu'il avait faite au Pape, aux coups redoublés dont il frappait la féodalité, à ses mœurs honnêtes, à des dehors agréables et à la paix dont Naples jouissait et qui jetait comme un voile *sur toutes les fautes* du gouvernement (1). »

En 1759 le roi de Naples fut appelé au trône d'Espagne sous le nom de Charles III. Son fils aîné, Philippe, était un enfant de douze ans, faible de corps et d'esprit, incapable d'affaires, incapable même des conversations et des récréations de la jeunesse, et qui ne donnait aucun espoir d'amélioration (2). Il fut exclu du trône, et son frère, Charles-Antoine, étant destiné au trône d'Espagne, ce fut le troisième fils du roi Charles, Ferdinand, alors âgé de huit ans, qui fut réservé à la couronne de Naples. Le roi Charles institua une régence, qui devait administrer le royaume jusqu'à ce que Ferdinand eût atteint sa seizième année. Cette régence fut composée de huit personnages âgés et insignifiants. Tanucci se chargea presque seul du poids des affaires. Il devint l'âme de la régence, honneur dont personne n'était jaloux. Les membres de la régence n'entendaient rien aux affaires, et n'avaient pas l'ambition de gouverner; ils ne savaient qu'écouter Tanucci, se ranger à son avis, et Tanucci, ne rencontrant pas d'opposition, exerçant un pouvoir sans contrôle, n'avait pas de peine à se montrer bienveillant et plein d'égards pour chacun de ses collègues. Le gouverneur du roi Ferdinand IV était le prince San-Nicandro, homme d'honneur, mais ignorant, et ne songeant qu'à plaire à son élève. Tanucci lui avait d'ailleurs recommandé de ne pas faire donner au prince une trop forte instruction, vu qu'il valait mieux, pour le souverain d'un petit État, jouir du plaisir d'être le maître que de s'abandonner sans profit à de vastes et vaines pensées et à des projets ambitieux et inexécutables (1).

(1) Coletta, p. 139-140.
(2) P. 140.

Le 4 février le roi Ferdinand IV prêta, par écrit et par la voix de son ambassadeur, serment d'hommage et de fidélité au Pape Clément XIII. Le roi d'Espagne donnait dans sa correspondance des conseils pour gouverner le royaume de Naples. « Ce n'était qu'une correspondance privée, mais elle était très-favorable aux idées du ministre, ou plutôt du maître absolu, Tanucci, parce qu'elle rendait les autres membres de la régence plus souples et plus condescendants dans des choses qui répugnaient à leur conscience, relatives par exemple à l'indépendance à l'égard du Saint-Siége, à l'affranchissement du pouvoir civil de l'autorité ecclésiastique, à la soumission du clergé envers l'État (2). » Des idées politiques de ce genre étaient, aux yeux de ces hommes plus ignorants que le dernier des prolétaires, de grands péchés; mais leur servilité politique et administrative surpassait encore les timidités de leur conscience et les obscurités de leur esprit, et la voix de leur conscience fut réduite au silence par les ordres réels ou prétendus du roi d'Es-

(1) P. 147-148.
(2) P. 149.

pagne. C'est ainsi que le rusé Tanucci parvint, par des ordonnances, des décisions émanés de la régence, à modifier tellement l'ancien état de choses, et à créer tant de besoins nouveaux et de nécessités politiques, que le roi, parvenu à sa majorité et prenant en main les rênes du gouvernement, fut obligé de maintenir ce qui avait été établi, de ratifier tout ce qui existait, de peur de se créer d'inextricables embarras et d'ébranler la monarchie tout entière. « Tout ce qui se fit de 1760 à 1790, par rapport aux affaires ecclésiastiques du royaume de Naples, fut l'effet de la volonté de Tanucci, et l'expression fidèle de ses pensées (1). » Les ministres (c'est-à-dire Tanucci) prirent des mesures nouvelles relatives à la succession et aux biens des évêques, des abbés et des bénéficiers défunts. Les revenus des siéges vacants furent employés à des dépenses d'utilité publique. On abolit une foule de couvents, dont 28 monastères en Sicile, par divers motifs, ou simplement pour exercer les droits de la souveraineté royale. Les biens des couvents abolis furent déclarés propriétés de l'État. La dîme ecclésiastique fut d'abord restreinte, puis contestée, enfin totalement abolie. « Après avoir renversé préalablement les obstacles et préparé le peuple à des mesures d'une plus grande portée, une loi interdit les acquisitions de mainmorte. On déclara bien de mainmorte les couvents, les églises, tous les lieux consacrés à la religion, les confréries, les séminaires grands et petits. Par acquisition on entendit l'agrandissement des bâtiments, la création de nouvelles églises ou chapelles, la dot des religieuses dès qu'elle dépassait un maximum fixé, les dons pieux en faveur des fêtes, des processions et des messes. La loi défendit en même temps tout testament qui pourrait transmettre des biens de mainmorte, entrava l'échange de ces biens, transforma les droits féodaux en rentes annuelles, fit perdre aux propriétaires le droit de propriété et ne leur laissa que l'usufruit. Tous les testaments faits en vue du salut du défunt furent cassés dans l'intérêt de l'État, c'est-à-dire que le testateur ne put plus fonder des messes pour lui-même. Le ministre tout-puissant anéantit la volonté des morts et des vivants; il agit comme l'aurait fait le communiste le plus absolu, entre les mains duquel on aurait mis tous les biens du pays. « C'est ainsi que les richesses du clergé furent bornées à de justes limites. D'autres lois posèrent également un terme aux prétentions que les Papes nommaient des droits (1). » La juridiction civile fut élargie, et celle de l'Église proportionnellement restreinte. Nous avons déjà dit qu'une loi défendait aux évêques d'ordonner plus d'un prêtre sur mille âmes; on étendit la même défense aux religieux. Il fut défendu d'ordonner des prêtres ou des diacres qui n'avaient pas de fortune. Un fils unique ne pouvait entrer dans les Ordres, et un cadet ne pouvait se faire prêtre si l'aîné était déjà consacré au sacerdoce. Toute bulle nouvelle ou ancienne fut déclarée invalide si elle n'était approuvée par le roi. L'approbation antérieure des rois fut non avenue, vu qu'elle avait pu être donnée par défaut de surveillance ou manque de courage. Toutes les concessions religieuses émanées du roi pouvaient être retirées au gré du souverain; les intentions des fondateurs pouvaient être modifiées ou annulées selon son bon plaisir. Les personnes appartenant à l'Église furent subordonnées aux autorités civiles. Défense fut faite d'en appeler au Pape sans la permission du roi, et toute

(1) P. 149.

(1) P. 151.

décision, toute nomination à un bénéfice, émanant de la chancellerie papale, fut déclarée nulle et de nulle valeur. Les Papes ne devaient plus rien changer à la circonscription des diocèses, rien décider quant à la disposition de leurs revenus. On abolit les règles de la chancellerie pontificale, et l'admission des nonces fut soumise à l'agrément du roi. Le mariage fut, conformément à sa vraie nature, dit-on, déclaré un contrat civil, dont la bénédiction religieuse n'est qu'un accessoire (1). Les causes matrimoniales furent soumises à la justice séculière et ne dépendirent des évêques qu'autant que le roi leur concédait le pouvoir d'en connaître. Une cause de cette nature, l'affaire du mariage du duc de Maddaloni, devint célèbre et proclama à la face du monde le triomphe de Tanucci, qui fit confirmer le principe que le mariage est un contrat civil. « Les évêques ne durent plus s'occuper de l'instruction populaire, ni faire imprimer aucun livre sans l'avoir préalablement soumis à la censure ordinaire et à l'autorisation royale. Il était défendu aux évêques d'appliquer des peines ecclésiastiques, d'intenter un procès concernant les mœurs, de faire emprisonner personne, en même temps que toutes les immunités personnelles furent abolies, les quêtes interdites, etc., etc. (2). »

En attendant le roi Ferdinand IV grandissait, se fortifiait, et devenait de plus en plus ignorant et grossier. « Jamais il ne lut ni un livre ni un écrit quelconque pour s'instruire ou s'informer des affaires de l'État. » Tanucci régna pendant la majorité du roi comme durant sa minorité, c'est-à-dire depuis 1767. C'est à cette époque qu'eut lieu le renvoi des Jésuites de Naples. Le 7 janvier 1765 le Pape Clément XIII avait promulgué la bulle : *Apostolicum pascendi*, qui approuvait de nouveau la Société de Jésus. « Le marquis de Tanucci, le puissant ministre du jeune roi de Naples, dit Theiner (1), répondit laconiquement et d'un ton dédaigneux au nonce du Pape, lorsque celui-ci lui annonça la nouvelle constitution pontificale, qu'il croyait que Clément XIII n'avait pas rendu par cette mesure un grand service aux Jésuites. » On nomma une commission mixte, qui dut examiner la constitution et soumettre un rapport au roi. Les conclusions de cette commission furent : qu'il fallait interdire la publication de la bulle du Pape dans tout le royaume, soumettre les règles de la société des Jésuites à l'examen le plus rigoureux, parce qu'elles paraissaient inconciliables avec les lois du royaume. Le roi approuva immédiatement ce rapport (2) et défendit, par un édit du 28 février 1765, à tous les habitants du royaume de Naples, de conserver cette constitution, ordonnant que tous les exemplaires en fussent livrés aux tribunaux. Les contrevenants étaient condamnés à 300 ducats d'amende, les imprimeurs et libraires perdaient leurs priviléges, leurs magasins devaient être fermés et leurs personnes emprisonnées pendant six mois. Ces mesures furent exécutées avec une rigueur inouïe. Les agents de la police parcoururent les maisons de Naples et saisirent en un seul jour vingt-six exemplaires de la bulle. Quant au roi il continuait à ne pas s'inquiéter des affaires et à laisser tout pouvoir entre les mains de Tanucci, qui, à la fin de novembre 1767, bannit les Jésuites. « Le marquis Tanucci, qui fut peut-être l'ennemi le plus furieux qu'eu-

(1) P. 153.
(2) P. 154.

(1) *Histoire du pontificat de Clément XIV*, par A. Theiner, Paris, 1852, t. I, p. 58.
(2) Theiner, p. 59.

rent jamais les Jésuites, dit Theiner (1), avait attendu avec inquiétude le moment où il pourrait les frapper. Leur expulsion aurait eu lieu en même temps qu'en Espagne si le Pape ne s'était pas énergiquement opposé à ce qu'on reçût ces malheureux dans les États de l'Église. Gênes et la Corse leur ayant refusé un asile, et le Pape se voyant contraint de les accueillir, Tanucci les fit jeter sur les frontières des États du Pape. Il exécuta son projet en foulant aux pieds tous les droits de l'humanité et de la manière la plus outrageante pour la personne du souverain Pontife (2). » D'après Coletta (3), l'expulsion des Jésuites fut le premier acte de la majorité du roi.

« Dans la nuit du 3 au 4 novembre 1767, dit-il, toutes les maisons des Jésuites du royaume de Naples furent occupées par les autorités civiles et les gendarmes, qui forcèrent les portes, occupèrent et surveillèrent toutes les cellules. On ne laissa aux Pères de l'ordre, aux serviteurs et aux élèves, que leurs habits; on confisqua tout leur mobilier. Puis on les conduisit au port ou au rivage le plus prochain, on les embarqua, et les bâtiments mirent immédiatement à la voile. On ne fit grâce ni aux vieillards ni aux malades, et on agit avec tant de précipitation que les Jésuites de Naples étaient déjà sur le chemin de Terracine lorsque le jour vint à poindre. On y mit cette rigueur parce qu'on en avait agi ainsi à Madrid, ou pour éviter l'attention et la fâcheuse impression que cette expulsion, faite en plein jour, aurait pu produire parmi le peuple. Le 4 novembre parut un édit par lequel « le roi, en vertu de la souveraineté qu'il tenait immédiatement de Dieu pour gouverner ses sujets, voulait et ordonnait que la Société dite de Jésus fût à jamais abolie et bannie à perpétuité des deux royaumes (1). » Or il arriva que le même roi rappela les Jésuites dans ses États en 1804. Naturellement les biens des Jésuites furent tous confisqués. « Tanucci était plein de joie, Ferdinand indifférent. » Les soldats qui accompagnaient les Jésuites les débarquèrent sur les confins des États de l'Église et revinrent à Naples. La peine de mort fut proclamée contre tout Jésuite qui tenterait de rentrer dans le royaume.

En 1768 le roi épousa l'archiduchesse Marie-Caroline, fille de l'impératrice Marie-Thérèse. La royale fiancée dut traverser les États de l'Église, et le Pape voulut l'honorer en la faisant accompagner par le cardinal Spinola; mais le ministre de Naples y mit des conditions si humiliantes que le Pape dut renoncer à son projet. La princesse traversa Rome sans cortége; elle vit la ville, mais non le Pape. Tanucci voulait faire croire au Pape que l'impératrice avait rompu avec le Saint-Siége; mais Marie-Thérèse, instruite et irritée de la conduite de Tanucci, écrivit de sa main au Pape, lui exprimant son regret de ce que les procédés inconvenants de Tanucci avaient contraint sa fille d'en agir d'une manière aussi irrespectueuse à l'égard du chef visible de l'Église (2). Le 15 juin 1768 on apprit à Rome que les Napolitains avaient enlevé Bénévent et Ponté-Corvo au Saint-Siége, et que Tanucci avait pris pour prétexte de cet attentat le bref publié par le Pape, le 30 janvier 1768, contre le duc de Parme. Le 23 juin le Pape protesta contre cet acte de violence. Tanucci dépassa tellement la mesure des convenances les plus ordinaires qu'il ne voulut pas recevoir la lettre du Pape du

(1) L. c., p. 106.
(2) Theiner, p. 107.
(3) P. 161.

(1) Coletta, p. 164.
(2) Theiner, p. 120.

23 juin, et que, dans sa réponse, il appela simplement le Pape l'évêque de Rome. Cette réponse était plus scandaleuse que tout le reste.

En général Tanucci se fit un jeu d'insulter le Pape en toute occasion (1). Au commencement de septembre 1768 Tanucci fit marcher quatre mille hommes chargés d'occuper une partie des États de l'Église ; il était décidé à poster mille hommes sur le Monté-Mario, en face du château Saint-Ange, pour tenir en quelque sorte le Pape sous sa surveillance. Il proclamait tout haut qu'il agissait ainsi d'après le vœu du duc de Choiseul ; mais le duc repoussa toute responsabilité et accusa Tanucci de forfanterie et de fourberie. « Des ministres de cette trempe, dit-il, ne sont pas faits pour conduire de grandes affaires. Il faut se contenter de mépriser ces moyens d'une basse et rampante politique (2). » Le Pape Clément XIII mourut en 1769. Le dernier méfait de Tanucci fut l'abolition violente du lien féodal qui liait Naples à Rome. « Il était d'usage, dit Coletta, que chaque année le roi envoyât comme tribut au Pape une haquenée, avec 7,000 florins d'or. Le 29 juin 1776, au moment où ce tribut s'offrait à Rome, comme de coutume, il s'éleva un différend sur la préséance entre la suite de l'ambassade d'Espagne et les gens du gouverneur de Rome ; il en résulta quelques désordres qui furent de peu de durée (3). »

Naples saisit l'occasion au vol, et Tanucci fit déclarer par le roi que « la cérémonie de la haquenée n'aurait plus lieu à l'avenir. » Toutes les protestations et les démonstrations de l'injustice du procédé n'aboutirent à rien (4).

(1) Theiner, p. 137. *L'Ami de la Religion*, 26 février 1853.

(2) Theiner, p. 139.

(3) Coletta, p. 172.

(4) *Voir* Gams, *Hist. de l'Église du dix-neuvième siècle :* Mort du cardinal Borgia.

Bientôt après (1777) Tanucci fut renversé par le crédit de la reine. Dès qu'elle eut donné le jour à un prince elle demanda, en vertu de son contrat de mariage, « d'avoir son siége et sa voix au conseil d'État. » Le roi n'eut rien à objecter. Tanucci, qui craignait la raison et la fierté de la reine autant que l'influence de sa famille, chercha secrètement à faire avorter son dessein, puis finit par s'y opposer ouvertement ; mais la reine l'emporta, et Tanucci dut céder le terrain.

Il eut plus de chagrin de quitter son ministère qu'un roi n'en peut avoir d'être expulsé de ses États. Ses amis l'abandonnèrent, comme on devait s'y attendre ; ses subordonnés perdirent tout respect, ses salons demeurèrent vides. Tanucci, pour s'épargner la vue des hommes, qui lui étaient devenus odieux, se retira à la campagne, où il décéda en 1783, laissant une réputation bien acquise de probité ; car il mourut pauvre après avoir été ministre tout-puissant de 1734 à 1777, c'est-à-dire pendant quarante-trois ans (1).

Cf. ITALIE, JÉSUITES, POMBAL.

GAMS.

TARASIUS. *Voy.* NICÉE (*concile de*).

TARGUMIM. *Voyez* BIBLE (*versions de la*).

TARNOW (DIOCÈSE DE), dans la Gallicie occidentale, province ecclésiastique latine de *Lemberg* (2). Créé par Joseph II, il eut, de 1733 à 1801, deux évêques, et fut abandonné par suite des événements de la guerre et des changements de règne. Lorsqu'une partie de la Gallicie occidentale fit retour à l'Autriche, le diocèse de Tyniec fut érigé en 1822 et son siége fut transféré à Tarnow en 1826.

Ce diocèse, depuis sa restauration, c'est-à-dire depuis l'évêque Grégoire-

(1) Coletta, p. 197.

(2) *Voy.* LEMBERG.

Thomas Ziégler (1), compte déjà cinq évêques ; il s'étend sur les cercles politiques de Tarnow, Bochnia, Sandec et Wadowice, se divise en 25 décanats, 288 cures, 18 chapelles publiques, 24 vicariats, 16 églises annexes, 12 églises de couvents et 56 chapelles privées. En 1849 le nombre des Catholiques s'élevait à 928,135 ; il y avait en outre 40,056 Juifs et 50,083 protestants ; 564 prêtres séculiers, 90 élèves du séminaire. Le chapitre a 8 dignitaires mitrés, le prévôt, le doyen, l'écolâtre, et 4 chanoines. Au séminaire est annexée une faculté de théologie. Il y a 39 prêtres réguliers, 24 frères lais, partagés entre un couvent de Cisterciens, un de Carmes déchaussés, 2 de Bernardins, 3 de Récollets, un de Frères de la Miséricorde. En outre il y a un couvent de Bénédictines, un autre de Clarisses, avec 68 religieuses, dirigeant des écoles de jeunes filles.

TARSE, Τάρσος (2), lieu de naissance de S. Paul, ville de commerce florissante et capitale de la province romaine de Cilicie. Outre le commerce, que favorisaient la proximité du Cydnus (3), la mer et un bon port, les habitants de Tarse aimaient et cultivaient les arts et les sciences, et leurs écoles, au rapport de Strabon (4), rivalisaient avec celles d'Athènes et d'Alexandrie. C'est par une fausse interprétation, du reste, des Actes des Apôtres, 22, 3, que quelques savants, tels que Rosenmuller, ont fait aussi de Tarse le siége d'une célèbre école judaïque, à la tête de laquelle se trouvait Gamaliel. Il est évident que S. Paul entendait, par ἐν τῇ πόλει ταύτῃ, Jérusalem, et que c'est là qu'il était assis aux pieds de Gamaliel.

(1) *Voy.* ZIÉGLER.
(2) *Act.*, 9, 11 ; 11, 25.
(3) Aujourd'hui *Kara-Su*, c'est-à-dire l'eau noire.
(4) XIV, 4, § 13, 14.

Pline nomme Tarse *civitas libera* (1), c'est-à-dire une ville qui s'administrait librement, tout en appartenant à l'empire romain. Elle n'avait pas le *jus civitatis*, et, si Paul était citoyen romain de naissance, il fallait que ses parents eussent acquis ce droit précieux autrement que par leur séjour à Tarse (2). Aujourd'hui encore Tirse, l'ancienne Tarse, est la plus grande ville de Cilicie et le lieu le plus important dans l'Éjalet d'Adana ; elle a 30,000 habitants. Il n'y a plus que quelques ruines de l'ancienne ville, entre autres celles d'un théâtre, couvertes de végétations. L'ancien port, dont parle Strabon, à l'embouchure du Cydnus, a également disparu. Il y a une mauvaise rade près du village de Kasalu, qui sert de port à Tirse. Cette côte de l'Asie Mineure a subi en général de grands changements.

SCHEGG.

TARSIS. *Voyez* COMMERCE DES HÉBREUX.

TASCODROCITES (Τασκοδρουγγῖται, d'après l'étymologie donnée par Épiphane (3), de τάσκος, ongle de bois, pieu, et δροῦγγος, nez, habituellement nommés Τασκοδρουγῖται), secte hérétique peu connue et assez peu importante de l'antiquité, qui était née en Galatie et qui paraît sous différents noms, formés par corruption ou traduction du vrai nom, que nous avons indiqué, tels que *Tascodrogitæ* ou *Tascodrocitæ* (4), *Tascodrugi* (5), *Tascodurgi* (6), Τασκορδιουργοὶ (7), *Asco-*

(1) V, 22.
(2) *Voy.* PAUL.
(3) *Hæres.*, 48, n. 14.
(4) *Cod. Theodos.*, l. XVI, tit. 5, leg. 10.
(5) Timotheus Constantinopol., *de Receptione hæreticorum*, in *Cotelerii Monum. Eccles. Græcæ*, Paris, 1677, t. III, p. 377-378.
(6) *Sophronii, patriarchæ Hierosol.*, *epist. synod. in conc. Constantinop.*, III, act. XI, ap. Mansi, t. XI, col. 503, 504.
(7) *Theodori Studitæ* l. I, epist. 40, in *Sirmondi Opp.*, Venetiis, 1728, t. V, p. 258.

drugitæ (1), *Ascodrogitæ* (2), *Ascodrogi* (3), *Ascodrupitæ* ou *Ascodruti* (4), *Ascodrobi* (5), *Passalorynchitæ* (6), et *Perticonasati* ou *Paxillonasones*, quand on cherchait à en faire un nom latin. Aucun de ces noms ne se rencontre avant le quatrième siècle. Quelques auteurs les comptent parmi les gnostiques de l'école de Marc (7), comme Théodoret (8) et Timothée, prêtre de Constantinople (9). D'autres en font des Montanistes, comme Épiphane (10), et, à son exemple, Jean Damascène, etc. (11).

On comprend, d'après l'analogie qui existe entre les gnostiques et les Montanistes, qu'il ait pu exister une petite secte qui ait fait douter si elle appartenait à l'une ou à l'autre de ces hérésies, d'autant plus que sa doctrine était fort peu connue au quatrième siècle. On n'a pas de renseignements beaucoup plus précis sur son histoire.

Ils ne reçurent leur nom que par dérision, parce que durant la prière, surtout dans l'église, et dans d'autres moments, ils posaient leur doigt, τάσκος, πάσσαλος, au nez, δροῦγγος, ῥύγχος, ou le plaçaient dans la bouche comme un pieu, pour montrer le strict silence qu'ils observaient, à la façon des Pythagoriciens, et qu'ils motivaient par ce texte du Prophète royal (12) : « Mettez, Seigneur, une garde à ma bouche, et à mes lèvres une porte qui les ferme exactement. »

C'est là tout ce qu'Épiphane, Philastre et S. Augustin en rapportent. Théodoret (1) dépeint ces Tascodrutes ou Tascodrugites comme une branche de la secte gnostique de Marc, suivant une direction purement spiritualiste, en ces termes : « Ils prétendent qu'il ne faut pas rattacher à des choses sensibles les sacrements, qui n'ont qu'un caractère symbolique et nous représentent visiblement les choses invisibles ; qu'on s'approprie la rédemption par la science véritable qu'on a de ce qui est. Ce qui est visible et sensible est soumis à l'ignorance et aux passions, et est anéanti par la science, γνῶσις ; c'est pourquoi ils rejettent même le baptême. » Timothée ajoute, et c'est une conséquence naturelle, qu'ils nient aussi l'Incarnation et partagent, par rapport à la création du monde, l'erreur de Simon le Magicien.

Du reste il ne serait pas très-difficile de fondre ensemble les données d'Épiphane et de Théodoret sur cette secte. Le premier nous les montre dans leur organisation extérieure, le second dans leurs opinions, et les deux sont parfaitement d'accord. Une direction spiritualiste aussi exclusive, un idéalisme aussi exagéré pouvaient très-bien s'accorder avec le silence absolu que représentait le doigt posé sur la bouche. Il est possible aussi que les Tascodrutes de Théodoret aient été, dans l'origine, distincts des Tascodrugites d'Épiphane et que les deux sectes ne se soient identifiées que plus tard. Ils naquirent en Galatie (2), soit qu'ils se détachassent des Montanistes ou se rattachassent à eux. Nous ne savons rien de leur histoire, si ce n'est qu'au quatrième et au cinquième siècle leurs assemblées religieuses fu-

(1) Antiochus monachus, *in Pandect.*, c. 130. *Magna Biblioth. Patrum*, Paris, 1654, t. XII, p. 258.

(2) *Cod. Theod.*, l. XVI, tit. 5, leg. 65.

(3) *Theodosii Novellæ*, tit. 3.

(4) Théodor., *Hæret. Fab.*, l. I, c. 9, 10.

(5) *Hieronymi Commentar. in epist. ad Galat.*, l. II, præf.

(6) S. August., *Hær.* 63. Philastre, *Hær.* 76, ed. J.-A. Fabricii ; Prædestinatus, l. I, c. 63, in *Sirmondi Opp.*, Venetiis, 1728, t. I, p. 287.

(7) *Voir* MARCIONITES.

(8) *Hæret. Fabulæ*, l. I, c. 9, 10.

(9) L. c.

(10) *Hær.*, 48, n. 14.

(11) *Ib.*

(12) *Ps.* 140, 3.

(1) L. c.

(2) Hieronym., l. c.

rent prohibées en Asie Mineure et en Syrie par des lois impériales (1), et qu'au sixième siècle il est encore question d'eux dans une disposition légale relative à la capacité du témoignage judiciaire (2). A la même époque Timothée de Constantinople (3) nous apprend que les Tascodrugites convertis à l'Église devaient être baptisés. On trouve des traces de leur existence jusque dans le neuvième siècle (4).

Les *Ascites*, qui conservaient le sang consacré dans une outre, ἀσκός, et célébraient une sorte de culte bachique (5), ont été confondus, par suite de quelque ressemblance de nom, par Philastre, avec les Ascodrugites.

FESSLER.

TASSO (TORQUATO), *le Tasse*, naquit le 14 août 1544 à Sorrente, dans le golfe de Naples, d'une ancienne famille noble à laquelle, dit-on, appartient également celle des princes de la Tour et Taxis, établie en Allemagne depuis le seizième siècle.

Le père de Torquato, *Bernard*, né en 1493 à Bergame, mort en 1569 au service de Mantoue, se fit un nom comme homme d'État, écrivain et poëte; mais la gloire du père fut effacée par celle du fils.

On a beaucoup écrit sur la vie romanesque de Torquato. Nous nous contenterons de citer ses principaux biographes, parmi lesquels on compte Manzo, Napol., 1619, dont le livre parut à Naples sous le nom de Francesco di Pietri et fut abrégé plus tard par J.-A. de Charnes, *Vie du Tasse*, Paris, 1690; Guido Casoni, Venezia, 1626, et Serassi, Roma, 1785; Jean Black, Édimbourg, 1810, 2 vol.; Campagnoni, Milan, 1810; Buchon, Paris, 1817; Ébert, *Vie du Tasse*, d'après Ginguené, Leipzig, 1819; Zuccala, Milan, 1819; Étienne Giacomazzi, *Dialogi sopra gli amore*, *la prigionia*, *le malattie ed il genio di Torquato Tasso*, Brescia, 1827; Morelli, Napol., 1834; Streckfuss, Berlin, 1830; Milman, *Life of Tasso*, Lond., 1850. En outre, Giacomi Tebalducci-Malespini, Firenze, 1595; Lelio Pellegrini, Roma, 1597; Lorenzo Duchi, Ferrare, 1600, ont publié le panégyrique du poëte. Jacobi a fait paraître une dissertation intitulée *Vindiciæ Tassi*, Gott., 1763. Benedetti fit des recherches sur la naissance du Tasse, Firenze, 1817, *Canonini-Hachini*, sur sa captivité, Rome, 1827; Caponi, *Sulla causa finora ignota delle sventure di T. Tasso*, Firenze, 1840-1846; Wilde, *History of the madness and imprisonnement of T. Tasso*, New-York, 1842, et Vimercati Sozzi, *Illustrazione su varii argumenti relativi a T. Tasso*, Bergamo, 1844 (1). Il n'est pas nécessaire d'ajouter qu'il est question du Tasse dans tous les ouvrages qui traitent de la littérature italienne.

Quant aux principaux événements de sa vie, nous allons simplement en donner le sommaire.

Développement précoce de son esprit; son éducation par les Jésuites et par son père; 1556, mort de sa mère, que le poëte, âgé de douze ans, déplore dans un sonnet; 1557 ou 1560, départ pour Padoue, où il va étudier le droit; il préfère bientôt à cette étude la philosophie, la théorie de l'art chez les anciens, la lecture des écrivains de l'antiquité et ses propres essais poétiques; 1562, poëme héroïque

(1) *Voir* les lois citées plus haut dans le *Cod. Theod.*
(2) *Cod. Just.*, l. I, tit. 5, leg. 21.
(3) L. c.
(4) Theodorus Studita, l. c.
(5) S. Aug., *Hær.*, 62. Philastre, *Hær.*, 75, ed. J.-A. Fabricii; item *Prædestinati*, l. I, c. 62, in *Sirmondi Opp.*, Venetiis, 1728, t. I, p. 286.

(1) *Voir* à la fin de l'article les éditions publiées en France.



de *Rinaldo innamorato*, qui donne les plus grandes espérances; le poëte, âgé de dix-huit ans, est préoccupé dès lors du plan de *la Jérusalem délivrée;* ses puissants protecteurs, surtout parmi le clergé; ses études au milieu de la vie la plus agréable et la plus variée, jusqu'en 1567, année de son arrivée à la cour de Ferrare. A Ferrare il devient un second Pétrarque par l'attachement longtemps secret qu'il conçoit pour Léonore, sœur d'Alphonse II, duc d'Este, attachement qui plus tard est la source de ses chagrins et de ses malheurs (*Rime e Fiamme*, 1593, 1621, etc.); 1571, réception honorable à la cour de France; sa malheureuse étoile le ramène à Ferrare; il gagne l'amitié du duc Alphonse II, l'historiographe de sa maison; il vit dans la société habituelle de Léonore; parvenu à l'apogée de son bonheur il compose le drame pastoral *Aminte*, chef-d'œuvre du genre. L'attachement platonique qu'il a conçu pour Léonore se transforme en une passion dévorante qu'il ne sait plus maîtriser; son désespoir et les ennemis qu'il trouve à la cour troublent son esprit et abattent son cœur. A dater de 1575 le nombre de ses adversaires à la cour, et dans le monde parmi les poëtes et les littérateurs, augmente de plus en plus, et l'imagination troublée du poëte finit par ne plus voir que des gens conjurés à sa perte; 1576, séjour à la campagne avec la princesse Léonore; le Tasse parvient à se contenir, et au bout de quinze jours il s'éloigne volontairement; 1577, explosion de son chagrin profond et de sa passion longtemps refoulée; Alphonse II traite son ancien ami de cœur comme un fou digne de pitié et le fait surveiller; 1578, le 20 juillet, le Tasse s'enfuit de Ferrare, abandonnant ses papiers et tout ce qu'il possède; le poëte, célèbre dans toute l'Italie, erre sous différents noms et divers déguisements; sa mauvaise étoile ou plutôt sa passion, qui parfois éclate en véritables actes de démence, le pousse de nouveau à Ferrare; 1579, les jours les plus tristes de la vie du poëte; il s'oublie à l'égard de Léonore devant plusieurs courtisans; Alphonse II le fait enfermer dans l'hôpital des fous et ne le délivre d'une dure captivité qu'en 1586, à la sollicitation de plusieurs hauts personnages. Le Tasse rendu à la liberté vit pendant quelque temps la cour du duc Gonzague, à Mantoue, puis il recommence sa vie errante, tombe souvent dans le plus complet dénûment et ne veut s'arrêter nulle part; le Pape Sixte lui-même ne peut le retenir. Enfin, assez maître de sa passion pour ne plus commettre d'excès et éviter Ferrare, il semble mourir à la vie de ce monde. En novembre 1594 les Romains vont le chercher et le ramènent triomphalement dans leur ville; Clément VIII et son neveu, le cardinal Aldobrandini, grand protecteur des arts, veulent que le chantre de *la Jérusalem délivrée* soit solennellement couronné au Capitole, en avril 1595; mais le poëte s'affaiblit, s'éteint et meurt le 25 avril 1595 dans une cellule du couvent de Saint-Onuphre, à Rome. Il est enterré dans l'église du couvent, où le cardinal Bevilacqua lui fait élever un monument.

Le chef-d'œuvre de Torquato Tasso, *la Jérusalem délivrée*, est le meilleur des poëmes épiques religieux publiés depuis la réforme. Il a ses taches, comme le soleil. Il est moins profond de pensée que le *Parcival* du moyen âge; mais il ne tombe pas dans les digressions théologiques, polémiques et allégoriques du *Paradis perdu* de Milton; il n'a pas les interminables longueurs de la *Messiade* de Klopstock. On lit encore souvent *la Jérusalem*, très-peu Milton, plus rarement Klopstock. Aussi *la Jérusalem* a-t-elle été traduite dans

toutes les langues et imprimée mille fois. Au dix-septième siècle, elle fut traduite en allemand par Von dem Werder, puis par Koppe, 1744, Heinse, 1781, Hauswald, 1803, Gries, 1800-1803 (10e édit., Berlin, 1855), Streckfuss, Leipzig, 1822, 4e édit., 1847, Duttenhoffer. Les meilleures traductions françaises sont : en prose, celles de Mirabaud, 1724; de Panckoucke et Framery, 1783; de Lebrun, 1744; de Mazuy, 1838, avec commentaires; de V. Philippon de la Madeleine, 1841 ; en vers, celle de Baour-Lormian, 1795 et 1819, 3 v. in-8°. Le *Renaud* a été traduit par Cavellier, 1813 ; l'*Aminte* par Berthre de Bourniseaux, 1802, en prose, et par Baour-Lormian, 1813, en vers. Les œuvres complètes ont été publiées en 30 vol. in-8°, Pise, 1821.

La religion, l'esprit chevaleresque et l'amour sont les thèmes fondamentaux de *la Jérusalem délivrée*, qui plus qu'aucun autre poëme se rapproche de l'idéal du poëme épique. Elle laisse bien loin derrière elle l'Arioste par l'unité de l'action, l'harmonie des caractères, la régularité de la forme ; le Tasse sait unir un sentiment ardent et profond à l'essor du génie, aux élans de l'imagination la plus vive, et l'invention la plus féconde à l'érudition classique la plus sûre. La forme de son poëme est magistrale. Dans les dernières années de sa vie le Tasse voulut transformer sa Jérusalem délivrée en une *Jérusalem conquise;* mais le poëme perdait en mouvement poétique ce qu'il gagnait en régularité. On fit peu d'attention à cette transformation, qui ne méritait et n'obtint aucun succès.

Hægélé.

TASSILLON, *duc de Bavière. Voyez* Bavière.

TATIEN. C'est dans les ouvrages de Tatien lui-même qu'il faut chercher des renseignements sur sa vie. Ce que ses contemporains et les écrivains postérieurs ont conservé de lui se réduit à peu de chose et ne suffit pas pour combler les lacunes qu'il a laissées lui-même dans son récit. Tatien rapporte qu'il naquit en Assyrie (1) ; d'autres nomment la Syrie (2); mais c'est une erreur, ou c'est simplement la preuve que Tatien vécut surtout en Syrie et qu'il y fut élevé. Épiphane dit expressément que Tatien passa la plus grande partie de sa vie en Syrie. Cependant, dans l'*Indiculus, tomi III, libri I, adv. hæres.*, Épiphane semble désigner la Mésopotamie comme patrie de Tatien : ἐλέγετο δὲ ἀπὸ Μεσοποταμίας ὁρμᾶσθαι (3). Mais de l'ensemble de son récit il résulte (4) qu'il entend simplement par là que l'hérésie de Tatien vint de Mésopotamie, c'est-à-dire y naquit; car, après avoir affirmé nettement que Tatien est un Syrien, καὶ ἦν μὲν Σύρος τὸ γένος, il continue en ajoutant : Quant à sa doctrine (c'est-à-dire son hérésie, dont Épiphane a l'intention de rendre compte), elle parut au jour d'abord en Mésopotamie, τὸ δὲ αὐτοῦ διδασκαλεῖον προεστήσατο ἀπ' ἀρχῆς μὲν τῇ ἐν Μέσῃ τῶν ποταμῶν (5).

On ne sait quand Tatien naquit; il ne le marque pas et personne n'en parle après lui; mais on se rapproche probablement beaucoup de la vérité en plaçant cette naissance vers l'an 130 ; car il est vraisemblable qu'il avait environ 30 ans lorsqu'il vint à Rome, et son arrivée, dont nous parlerons plus loin, eut lieu vers 162.

Tatien rapporte plus loin qu'il reçut une éducation grecque, παιδευθεὶς δὲ

(1) *Orat. ad Græc.*, c. 42.

(2) Clem. Alex., *Strom.*, III, 12, § 81. Epiph., *adv. Hæres.*, l. I, t. III, *hær.* 46, edit. Petav., t. I, p. 391.

(3) L. c., p. 231. Cf. J. Damasc., *de Hæres.*, n. 46, où la donnée est textuellement répétée ; ed. Le Quien, t. I, p. 86.

(4) L. c., p. 391.

(5) Cf. Daniel, *Tatien l'Apologiste*, Halle, 1837, p. 13 sq.

πρῶτον μὲν τὰ ὑμέτερα (1), qu'il s'adonna surtout aux études et aux exercices de la sophistique et de la rhétorique, σοφιστεύσας τὰ ὑμέτερα (2), et que son savoir lui valut de la renommée, πάνυ σεμνός τις ἦν ἐν τῇ παρ' ὑμῖν σοφίᾳ (3). Ces données sont confirmées plus tard par Eusèbe (4), S. Jérôme (5) et quelques auteurs postérieurs. Il est inutile de s'arrêter sur la vaine question de savoir si Tatien fut rhéteur ou philosophe, ou l'un et l'autre à la fois (6).

Tatien nous apprend qu'il entreprit de nombreux voyages, qu'il visita plusieurs contrées, qu'il acquit beaucoup de connaissances, qu'il put se former des opinions personnelles sur la science, l'art, la *religion*, les mœurs, les usages, les institutions des peuples qu'il visita (particulièrement des Grecs et des Romains), et qu'il n'eut pas besoin de s'en rapporter au dire d'autrui (7). Il paraît avoir entrepris ces voyages, non par simple curiosité, ou pour se conformer à l'usage des sophistes et des rhéteurs du temps, mais dans l'intention formelle d'acquérir une connaissance exacte de la religion et des mœurs des peuples. Partout, dit-il, il poursuivit ses recherches sur la religion, τὰς παρὰ πᾶσι θρησκείας ἐδοκίμασα. Aussi se fit-il personnellement initier aux mystères (probablement d'Éleusis) (8).

Le résultat de ces recherches fut la conviction que la religion païenne et la philosophie hellénique n'étaient pas plus admissibles l'une que l'autre. Avant tout Tatien attaque la religion des païens, c'est-à-dire la prétendue connaissance qu'ils ont de Dieu, non-seulement parce qu'elle est déraisonnable en elle-même, mais parce qu'elle est nécessairement immorale dans ses conséquences. Il nomme, parmi ces conséquences, surtout la croyance au *fatum* (1), la révoltante immoralité des dieux mythologiques (2), leurs métamorphoses (3); puis, comme suite de cette croyance, les usages abominables du paganisme, les combats des athlètes et des gladiateurs (4), l'apothéose sacrilége des hommes les plus vicieux, et l'abus des arts mis au service de toutes les infamies (5).

Il n'est pas moins révolté de ce qu'il voit parmi les gens lettrés et les savants. « Les Grecs se disputent sur tout, dit-il ; ils ne sont pas plus d'accord sur les questions les plus simples que sur les plus importantes. Homère a-t-il existé? Ils n'osent l'affirmer, ce qui prouve combien sont fragiles les bases sur lesquelles ils s'appuient (6). Leur grande affaire est de parler, de parler beaucoup, de bien parler, sans s'inquiéter qu'il y ait des pensées raisonnables derrière leurs paroles (7). Ce sont surtout ceux qui sont à la tête de la classe civilisée, les philosophes, qui se signalent par leur vanité, leur suffisance, leur vie de parasite et de débauché ; ils sont divisés entre eux, se contredisent et se haïssent les uns les autres (8). Ce qu'il y a de plus indigne, c'est que, le bien qu'ils ont reçu (pour le dire en passant, des Barbares), ils le transforment en mal ; de l'éloquence ils font un instrument d'injustice et de calomnie, de la poésie le tableau des com-

(1) C. 42.
(2) C. 35. Cf. c. 12, et Otto, ad h. l.
(3) C. 1.
(4) *Hist. eccl.*, IV, 16.
(5) *De Vir. illustr.*, c. 29.
(6) Dan., l. c., p. 22-23.
(7) C. 35.
(8) C. 29.

(1) C. 8, 9.
(2) C. 25.
(3) C. 10.
(4) C. 22-24.
(5) C. 33-35.
(6) C. 31.
(7) C. 14.
(8) C. 2, 3, 19, 25, 26.

bats et des amours des dieux, et l'art de corrompre les mœurs (1).

En somme, Tatien déclare toutes les institutions païennes déraisonnables, τὰ ὑμέτερα ἔθη μανίας ἔχεται πολλῆς, et il remarque particulièrement qu'il n'y a aucun accord entre les peuples païens quant aux lois politiques les plus générales, puisque les uns prescrivent comme bon et nécessaire ce que les autres proclament odieux et détestable (2).

Tatien, fort de ces expériences, vint à Rome ; il y trouva pour ainsi dire concentrées toutes les folies et toutes les immoralités qu'il avait vues dispersées jusqu'alors (3). Il acquit finalement la conviction que le paganisme et la philosophie païenne étaient fondés sur l'illusion et l'erreur, qu'ils étaient absolument faux et funestes à ceux qui les professaient. Cette conclusion lui inspira de sérieuses réflexions. Il se recueillit en lui-même et se demanda comment il pourrait trouver la vérité, κατ' ἐμαυτὸν γενόμενος ἐζήτουν ὅτῳ τρόπῳ τἀληθὲς ἐξευρεῖν δύνωμαι. Tandis qu'il réfléchissait ainsi les saintes Écritures lui tombèrent entre les mains. Il fut frappé tout d'abord de la simplicité de la rédaction, de l'absence de tout ornement dans le style, de la clarté du récit de la Genèse, de la science des prophètes, de l'excellence des préceptes et du monothéisme absolu qui règne dans toutes les parties de la Bible (4) : Καί μοι πεισθῆναι ταύταις συνέβη διά τε τῶν λέξεων τὸ ἄτυφον καὶ τῶν εἰπόντων τὸ ἀνεπιτήδευτον καὶ τῆς τοῦ παντὸς ποιήσεως; τὸ εὐκατάληπτον καὶ τῶν μελλόντων τὸ προγνωστικὸν καὶ τῶν παραγγελμάτων τὸ ἐξαίσιον καὶ τῶν ὅλων τὸ μοναρχικόν. Comme d'ailleurs il reconnut que les Chrétiens étaient des hommes vertueux, élevés au-dessus des sens, exempts d'avarice, de vaine gloire (1) ; qu'il apprécia surtout la chasteté et la dignité des femmes chrétiennes (2) ; qu'il remarqua que les Chrétiens non-seulement étaient parfaitement d'accord dans leur foi, mais qu'ils se considéraient dans la vie comme égaux les uns des autres ; qu'ils ne préféraient pas les riches aux pauvres, les vieux aux jeunes, etc. (3) ; qu'ils aimaient la vérité ; que leur religion consistait non en paroles, mais en pratiques (4) ; en un mot qu'ils étaient affranchis des erreurs et de la perversion des Grecs (5), et qu'ils pouvaient dire ce qu'ils croyaient et pourquoi ils croyaient (6), ce qui leur faisait mépriser tout ce qui est du monde et dans le monde (7), et préférer la mort au reniement de la foi (8) ; comme en outre il se convainquit que les documents de la science chrétienne étaient beaucoup plus anciens que les plus antiques documents de la croyance des Grecs ; qu'ainsi la foi chrétienne n'était pas une nouveauté, mais bien la rénovation de ce qui fut dans l'origine (9), il résolut sans hésiter d'abandonner le paganisme ; il répudia la philosophie grecque, s'éloigna des philosophes (10), rejeta l'erreur (11), renonça à l'orgueil romain et à la vanité grecque (12), et se tourna vers la philosophie barbare, c'est-à-dire vers la foi chrétienne, et la professa désormais publiquement avec joie et sans crainte (13).

(1) C. 1.
(2) C. 28.
(3) C. 35.
(4) C. 29.

(1) C. 11.
(2) C. 33, 34.
(3) C. 32.
(4) C. 26.
(5) C. 9, 10.
(6) C. 6, 20.
(7) C. 19.
(8) C. 4.
(9) C. 29.
(10) C. 1, 26.
(11) C. 30.
(12) C. 35.
(13) L. c., et c. 42.

Sa conversion eut lieu à Rome. *Verisimile est Romam, ut peregrinationum, ita etiam errorum et superstitionum finem fuisse* (1). Il y apprit à connaître S. Justin le Martyr, en devint, dit S. Irénée (2), le disciple, ἀκροατής (3), et, tant qu'il demeura en rapport avec lui, sa vie fut exemplaire et il resta ferme dans la foi, καλῶς φρονήσας καὶ τῇ πίστει ἐῤῥωμένος ὅσον ἦν σὺν τῷ ἁγίῳ Ἰουστίνῳ (4). Aussi, dit Tatien lui-même (5), fut-il, comme Justin et avec lui, attaqué et menacé, principalement par le fameux cynique Crescens (6). « Tatien, s'écriaient ses anciens amis, Tatien se croit supérieur aux Grecs et aux philosophes, et il professe la doctrine des Barbares (7) ! »

Après la mort de S. Justin (8), Tatien paraît être resté encore quelque temps à Rome et y avoir au moins enseigné, s'il ne fut pas à la tête de l'école qu'avait fondée S. Justin (9). Daniel présume que ce séjour à Rome dura encore environ une année. Cela se peut, on n'a aucune donnée à cet égard. Nous savons seulement qu'après la mort de Justin Tatien devint hérétique, que l'Orient fut le berceau et le théâtre de son hérésie, environ vers 174. Tout le reste n'est que présomption. Le peu de renseignements que nous avons est fourni par S. Irénée, S. Épiphane et Eusèbe. Le premier raconte, sans préciser, qu'après le martyre de Justin Tatien se sépara de l'Église et enseigna une doctrine particulière (10). Épiphane ajoute que Tatien, après le martyre de Justin, quitta Rome, se rendit en Orient, y demeura et y embrassa des opinions erronées, [illegible]; que son hérésie se propagea d'Antioche (près de Daphné) surtout en Cilicie et en Pisidie (1). Nous avons déjà rappelé qu'Épiphane désigna la Mésopotamie comme le berceau propre de l'hérésie de Tatien. Enfin Eusèbe rapporte, à la date de l'olympiade 237, 4, qui correspond à la douzième année de Marc-Aurèle, c'est-à-dire à l'an 174 après Jésus-Christ, que Tatien, dont proviennent les Encratites, est connu comme hérétique : *Tatianus hæreticus agnoscitur, a quo Encratitæ* (2). Tout cela, on le voit, est extrêmement vague et incertain. Quant au reste de la destinée de Tatien et à sa fin, nous ne savons absolument rien. On a voulu s'appuyer sur le renseignement donné par S. Irénée, dans le dernier texte cité, pour prétendre que Tatien mourut en 174. Irénée, dit-on, parle de Tatien comme d'un mort récent ; or il a écrit son ouvrage, du moins le premier livre, vraisemblablement en 175 (3). Mais c'est là une donnée beaucoup trop incertaine pour la convertir en preuve (4), et quant à ce qu'on attribue à S. Irénée le fait est faux ; les paroles de S. Irénée, loin d'être positives et d'affirmer formellement que Tatien ne vivait plus, ne font pas la plus légère allusion à cet égard. Tout ce qu'on peut conclure des paroles de S. Irénée, c'est qu'il n'avait aucun renseignement sur la personne même de Tatien, car il écrit en parlant de lui : un certain Tatien, Τατιανός τις. Or on sait que cette formule s'applique aussi bien aux vivants qu'aux morts. Par

(1) Maranus.
(2) *Adv. Hær.*, I, 28, 1.
(3) Cf. Tertull., *de Præscript.*, c. 52.
(4) Epiph., l. I, t. III, *Hæres.*, 46.
(5) C. 19.
(6) *Voy.* Crescens.
(7) C. 35.
(8) † en 166. Cf. Justin.
(9) Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, 13. Cf. l'article Justin, et Daniel, l. c.
(10) *Adv. Hæres.*, I, 28, 1. Cf. Eusèbe, *Hist. eccl.*, IV, 29.

(1) L. c., p. 391.
(2) Migne, *Patrol.*, t. XXVII, p. 630.
(3) Daniel, p. 52-53.
(4) Cf. Irénée.

conséquent Stolle a raison de dire : « Quand et comment il mourut, c'est ce que je ne sais pas (1). » Heureusement qu'il importe peu ; ce qui a de l'intérêt, ce sont les travaux littéraires de Tatien, c'est son *Apologie* et son hérésie.

Quant à l'*Apologie*, Eusèbe et S. Jérôme rapportent que Tatien écrivit un nombre infini de volumes : πλεῖστά τι ἐν συγγράμμασιν αὐτοῦ κατέλιπε μνημεῖα (2) ; καταλέλοιπε δὲ οὗτος πολύ τι πλῆθος τῶν συγγραμμάτων (3) ; *Scripsit infinita volumina* (4). Nous n'en possédons plus qu'un, l'*Apologie*, *Oratio ad Græcos* ; nous savons le titre de plusieurs autres. Tatien lui-même dit qu'il écrivit un livre περὶ ζώων, *de Animalibus* (5). Il résulte de l'ensemble de ce qu'il rappelle qu'il y parlait non-seulement des animaux, mais encore des hommes. Plus loin (6) il ajoute que dans d'autres écrits, ou dans un autre écrit, ἐν ἄλλοις, il a soutenu que les démons ne sont pas les âmes des hommes défunts. On ne peut pas facilement démêler s'il faut entendre par là un écrit spécial ou simplement le livre *de Animalibus* (7). Dans un autre endroit il promet un livre qu'il veut intituler : Πρὸς τοὺς ἀποφηναμένους τὰ περὶ Θεοῦ (8), ce que Maranus traduit : *Adversus eos qui de rebus divinis asseverarunt*, c'est-à-dire que le livre devait être dirigé contre ceux qui avaient la prétention de parler de la religion chrétienne et de la réfuter sans la connaître. Nous ne savons pas si Tatien écrivit le livre promis ; toujours est-il qu'il n'en reste pas de trace et que les anciens n'en ont rien su. Eusèbe cite encore le titre de trois livres de Tatien : d'abord une espèce de *Synopsis* ou d'*Harmonie des Évangiles*, συνάφειά τις καὶ συναγωγὴ τῶν Εὐαγγελίων, lequel Tatien intitula : διὰ τεσσάρων ; en second lieu une métaphrase sur quelques passages des lettres apostoliques (1), et troisièmement un écrit dans lequel Tatien voulait éclaircir des passages obscurs et difficiles des Écritures, intitulé βιβλίον προβλημάτων (2). On ne sait si Tatien acheva cet ouvrage ou s'il n'en conçut que le dessein. Un écrit que Clément d'Alexandrie nous nomme mérite une attention particulière ; il était intitulé : περὶ τοῦ κατὰ τὸν Σωτῆρα καταρτισμοῦ, *de Perfectione secundum Salvatorem* (3). Enfin Rufin (4) dit que Tatien avait rédigé une *Chronique*, à moins, ce qui n'est pas vraisemblable, qu'il ne faille entendre par là la partie chronologique de l'*Apologie*. Or de tous ces ouvrages, nous l'avons dit, il ne reste que l'*Apologie*. Déjà Eusèbe ne connaissait qu'elle, mais il savait que le *Diatessaron* existait encore (5). Épiphane nous laisse incertains sur la connaissance qu'il a pu avoir du livre en question : λέγεται δὲ τὸ διὰ τεσσάρων Εὐαγγέλιον ὑπ' αὐτοῦ γεγενῆσθαι, ὅπερ καθ' Ἑβραίους τινὲς καλοῦσιν, etc. (6). Mais S. Jérôme prétend que l'*Apologie* seule existe encore : *Scripsit infinita volumina, e quibus* UNUS *contra gentes extat florentissimus liber*. Or il s'est trompé en cela, car le *Diatessaron* existait encore du temps de Théodoret et on en possédait un certain nombre d'exemplaires. Théodoret mande qu'il en fit réunir deux cents dans son diocèse (Cyr),

(1) Stolle, *Détails sur les Pères de l'Église*.
(2) Eusèbe, *Hist. eccl.*, IV, 16.
(3) *Ib.*, IV, 29.
(4) Hier., *de Script. eccl.*, c. 29.
(5) *Orat. ad Græc.*, c. 15.
(6) C. 16.
(7) Cf. Otto, ad h. l.
(8) C. 40.

(1) *Hist. eccl.*, IV, 29.
(2) L. c., V, 13.
(3) *Strom.*, III, 12, § 81.
(4) *Hist. eccl.*, IV, 11.
(5) *Hist. eccl.*, IV, 29 : Ὃ καὶ παρά τισιν εἰσέτι νῦν φέρεται.
(6) L. c., *Hæres.*, 46.

et qu'il les fit disparaître pour mettre les vrais Évangiles entre les mains du peuple (1). Mais il est certain que nous ne l'avons plus ; il est parfaitement établi que les *Harmonies des Évangiles* qu'on a tenues pour le *Diatessaron* de Tatien ont été rédigées par d'autres (2). Théodoret reproche au *Diatessaron* d'avoir laissé de côté les généalogies (de S. Matthieu et S. Luc) et tout ce qui fait connaître le Seigneur comme issu de David selon la chair : οὗτος καὶ τὸ διὰ τεσσάρων καλούμενον συντέθεικεν Εὐαγγέλιον τάς τε γενεαλογίας περικόψας, καὶ τὰ ἄλλα ὅσα ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα γεγεννημένον τὸν Κύριον δείκνυσιν. Pour le reste il semble avoir laissé les Évangiles intacts et sans les falsifier, car, toujours d'après Théodoret, non-seulement les partisans de Tatien (les Encratites), mais encore des Chrétiens orthodoxes se servaient du *Diatessaron* comme d'un manuel commode, ne soupçonnant pas le mauvais côté du livre : τὴν τῆς συνθήκης κακουργίαν οὐκ ἐγνωκότες, ἀλλ᾽ ἁπλούστερον ὡς συντόμῳ τῷ βιβλίῳ χρησάμενοι.

Nous avons dans l'*Apologie* un point d'appui pour sávoir lesquels de ces écrits Tatien composa avant de s'être séparé de l'Église et ceux qu'il rédigea après sa chute. A l'époque où il la composa Tatien était encore incontestablement orthodoxe. Par conséquent le livre *de Animalibus* appartient au temps de son orthodoxie, à moins qu'il ne l'ait composé étant encore païen. Quant au livre des Problèmes, *liber Problematum*, on peut être en doute, vu qu'il le composa, ainsi qu'on le lit dans Eusèbe (s'il le composa) (3), pendant son séjour à Rome. On a élevé le même doute par rapport au *Diatessaron* (1); mais Théodoret affirme trop positivement que ce livre était fondé sur des opinions hérétiques pour qu'on puisse en douter. Enfin le livre ascétique *de Perfectione secundum Salvatorem* est positivement hérétique.

Envisageons maintenant le seul ouvrage de Tatien qui ait été conservé, afin d'apprendre à connaître cet écrivain comme apologiste de la religion chrétienne. Il existe plusieurs éditions de cet écrit, intitulé λόγος πρὸς Ἕλληνας, ou simplement πρὸς Ἕλληνας, *Oratio ad Græcos :* 1° de Frisius, Zurich, 1546 ; 2° de Morel, Paris, 1615 et 1636 ; 3° de Fronton-le-Duc, Paris, 1624 ; 4° de Wirth, Oxford, 1700 ; 5° de Maranus, Paris, 1742. On a fait en outre plusieurs réimpressions des unes et des autres de ces éditions, soit à part, soit dans des collections, comme dans l'*Orthodoxographa*, Bâle, 1555 ; la *Biblia veterum Patrum* de Galland, 1765, etc., etc. La plus récente est celle d'Otto, *Corpus Apologetarum Christiani sæculi secundi*, vol. VI, Iéna, 1851. Elle est très-commode ; elle n'est pas sans mérite au point de vue critique, quoique sous ce rapport Maranus n'ait pas laissé grand'-chose à faire.

Tatien fit précéder son livre d'une introduction, dans laquelle il dit : « Les Grecs n'ont pas de motifs pour se vanter si fort de leur civilisation, de leurs arts et de leurs sciences ; tout ce qu'ils possèdent sous ce rapport, ils l'ont reçu des Barbares (non Grecs), et en outre ils ont fait un détestable usage de beaucoup de choses excellentes qu'ils ont reçues, telles que la poésie et l'éloquence (2). Quant à leurs philosophes, qu'ont-ils produit qui les rende dignes de respect ? Ils ont donné prise sur eux de toute manière, mais moralement

(1) *Hær. Fab.*, I, 20.
(2) Daniel, l. c., p. 87-111. Cf. Apocryphe (littérature), Harmonie des Évangiles, et Synopsis.
(3) V, 13.

(1) Daniel, p. 89.
(2) C. 1.

surtout ils se sont rendus ridicules et méprisables. Cela est incontestable, non-seulement d'Aristippe, d'Épicure et consorts, ou de Diogène et de Cratès, mais des plus célèbres d'entre eux, de Platon, d'Aristote, d'Héraclite, toujours désunis, se contredisant sans cesse, se haïssant les uns les autres, et cela uniquement parce que chacun veut l'emporter sur tous les autres (1). Comment donc peut-on en vouloir aux Chrétiens parce qu'ils ont abandonné l'hellénisme? comment peut-on ameuter l'autorité contre eux? Nous sommes obéissants en tout ce qui dépend de l'autorité; mais, quand on veut nous prescrire de renier le vrai Dieu, d'adorer des créatures, alors nous ne pouvons obéir, nous n'obéissons pas et nous préférons mourir. Car rien de ce que les païens adorent comme divin n'est Dieu; leurs divinités sont des créatures tirées du néant par le Dieu unique et véritable (2). »

L'*Apologie* se divise en trois parties (et non en deux comme on le prétend d'ordinaire).

I. Tatien oppose le fondement de la foi chrétienne à celui de la croyance païenne, et expose que la foi chrétienne, base de la vie religieuse, répond à la réalité, tandis que la croyance païenne repose sur une fausse hypothèse, sur une réalité purement apparente et imaginaire (3).

Voici comment Tatien développe ce thème :

Dieu a créé tout ce qui est hors de lui absolument, c'est-à-dire purement du néant, de telle sorte qu'il est l'ὑπόστασις τῶν πάντων, l'hypostase de toutes les choses invisibles et visibles. La matière qui constitue toutes choses n'est pas incréée; elle est créée par Dieu seul; par conséquent tout l'univers réel non-seulement existe, mais est, non-seulement vit, mais naît, uniquement par Dieu. De là la base solide de la foi des Chrétiens en la résurrection future (des corps) et en l'immortalité; car, si Dieu nous a créés du néant, il peut nous rappeler de la mort et nous conserver à jamais. Or le motif pour lequel il nous rappellera à la vie, c'est que la création a été faite par l'intervention personnelle du Logos, du Verbe éternel du Père. Le Verbe, manifestation spirituelle de Dieu, et par conséquent esprit et parole du Père, a, à l'instar du Père, créé l'homme image de l'immortalité, εἰκὼν τῆς ἀθανασίας, afin qu'il fût immortel par participation, comme le Père est immuable par essence (1).

Telle est la base de la foi chrétienne, spécialement de la foi en Dieu et en l'immortalité. L'histoire confirme et démontre nettement la vérité de cette exposition des bases du Chritianisme. Dieu a créé deux espèces de créatures destinées à l'immortalité et à un bonheur éternel, les anges et les hommes. Ils ne sont pas immortels en eux-mêmes, mais par participation. Cette participation est la possession de l'esprit divin, qui leur est communiqué en même temps qu'ils sont créés, et qui, par conséquent, est surajouté à leur nature. Mais précisément parce que l'esprit n'est pas leur propriété ils peuvent le perdre, cela dépend de leur liberté. Ils le conservent tant qu'ils restent en union avec Dieu, c'est-à-dire tant qu'ils se meuvent d'après la volonté de Dieu; ils le perdent dès qu'ils se séparent de Dieu pour vivre d'après leur propre volonté. La raison pour laquelle ils peuvent ou conserver ou perdre l'esprit de Dieu est fort simple; ils le peuvent uniquement parce

(1) C. 2, 3.
(2) C. 4.
(3) C. 5-20.

(1) C. 5-7.

qu'ils ne sont pas Dieu. Dieu seul est bon en lui-même; il n'est pas essentiel à la créature d'être bonne, ou en général d'être, ni d'être unie à Dieu, τἀγαθοῦ φύσιν οὐκ ἔχει. C'est en cela qu'est fondée *la liberté* des anges et des hommes. *Ils* sont tous doués de liberté, τὸ δὲ ἑκάτερον τῆς ποιήσεως εἶδος αὐτεξούσιον γέγονε, afin de devenir par eux-mêmes ce qu'ils doivent être. S'ils le deviennent réellement alors ils obtiennent leur récompense; s'ils ne le deviennent pas, non-seulement ils sont privés de la récompense, mais ils sont punis, c'est-à-dire que la privation, qu'ils ne peuvent attribuer qu'à eux-mêmes, est en même temps leur châtiment. Or qu'est-il arrivé dans la réalité? Les anges et les hommes se sont séparés de Dieu, c'est-à-dire ont péché; d'abord une portion des anges, ensuite les hommes.

Tatien ne montre pas plus en détail en quoi a consisté le péché des anges; il dit seulement que l'auteur du péché fut le premier né des anges créés, et il le nomme le contradicteur ou l'adversaire de la loi divine, ἐπανιστάμενον τῷ νόμῳ τοῦ Θεοῦ. Quant au péché des hommes, il a consisté à écouter cet adversaire, ce contradicteur de Dieu, à le considérer comme Dieu et à lui obéir, συνεξηκολούθησαν καὶ Θεὸν ἀπέδειξαν. La conséquence immédiate du péché fut que l'esprit divin se retira des pécheurs; les anges abandonnés par l'esprit devinrent des *démons* et les hommes devinrent *mortels* (1).

Telle est l'origine de l'histoire de ce monde; la science de cette histoire est la justification de la religion chrétienne. Lorsque le péché eut été accompli de la manière indiquée, les démons continuèrent à tenter, à séduire et à égarer les hommes; ils leur suggérèrent de fausses idées, notamment celles du *fatum* et de l'astrologie, c'est-à-dire qu'ils leur persuadèrent que tout ce qui arrive arrive nécessairement et que tout effort moral est infructueux et inutile; ils se firent valoir parmi les hommes comme des divinités, sous les formes les plus multiples, et leur donnèrent les plus funestes exemples d'immoralité. Les hommes, qui devinrent ainsi entièrement étrangers à Dieu, sont les païens; toute la religion grecque est un culte démonologique. Que ce culte soit déraisonnable, honteux, déshonorant, c'est ce que démontre un coup d'œil jeté sur la mythologie grecque, qui est la plus pure expression de la foi des païens. Quant à l'idée fondamentale de la mythologie, l'idée du *fatum*, ce n'est qu'une pure imagination. Il n'y a pas de *fatum*; l'homme est essentiellement libre et responsable de toutes ses actions. Mais, abstraction faite de tout cela, il est évident que ce que les Grecs adorent comme Dieu est la créature; les démons sont des créatures, tout comme l'homme, différents de celui-ci en ce qu'ils sont faits d'une matière plus subtile, d'air et de feu, et non de chair, et c'est pour cela qu'ils ne peuvent mourir; mais parfaitement semblables aux hommes en ce qu'ils sont des créatures, et qu'un jour, quand le temps sera venu, ils seront, comme les hommes, punis de leurs crimes (1).

L'homme est en lui-même un animal comme tout autre animal, c'est-à-dire un corps animé et vivant, ψυχή, une âme. Primitivement l'esprit divin, πνεῦμα θεῖον, était uni à cette âme comme aux anges; il y avait en quelque sorte un mariage, une syzygie, συζυγία, entre l'âme et l'esprit. L'union fut rompue par le péché, l'esprit abandonna l'âme révoltée; celle-ci, par là même, devint misérable, obscure, faible, esclave de la

(1) C. 7.

(1) C. 8-12 et 14.

matière, proie de la mort (car en elle-même elle est mortelle, et elle meurt en même temps que le corps, avec lequel elle fait un tout); en un mot l'homme est devenu, ce qu'il est en lui-même, un animal, qui ne diffère des autres animaux que par la forme et le langage. Sans doute l'âme humaine a conservé des restes des forces spirituelles dont elle était douée autrefois, ἡ δὲ ὥσπερ ἔναυσμα τῆς δυνάμεως τοῦ πνεύματος κεκτημένη, et en conséquence elle a encore le pouvoir de chercher Dieu; mais en le cherchant, sa force étant par trop diminuée, elle est tombée au pouvoir des démons, elle a été égarée par eux, sans trouver le vrai Dieu. Cependant il y a dans ces faibles restes la possibilité d'une restauration de la nature primordiale, car l'âme est l'alliée de l'esprit, συγγενὴς τῷ πνεύματι; l'esprit peut se rattacher à elle, et par conséquent s'unir de nouveau à l'homme déchu. Cette réhabilitation n'est possible que pour l'homme, non pour les démons. Ceux-ci ne sont pas susceptibles de repentir, μετάνοια, tandis que ceux-là en sont capables, parce qu'ils n'ont pas péché par eux-mêmes, mais par suite d'une tentation : celui qui a été vaincu peut vaincre à son tour. Par conséquent, ce dont il s'agit, c'est que l'âme humaine s'unisse derechef à l'esprit divin, que la syzygie primordiale soit rétablie.

Comment peut-elle l'être? Nous venons de voir que cela est possible; comment cette possibilité se réalisera-t-elle? —Par le Dieu fait homme et par l'Esprit qui procède de lui, et qui, annonçant dans les prophètes l'avenir aujourd'hui réalisé, agit et continue à agir incessamment sur les hommes pour s'unir à eux. Ceux qui s'ouvrent à cette illumination attirent l'Esprit en eux, et ce sont là les Chrétiens; ceux qui se ferment à sa lumière, ceux qui repoussent l'Esprit de Dieu, sont et demeurent des contradicteurs de Dieu, et ce sont les païens (1).

Ainsi se justifie la foi chrétienne; car il est démontré par là que la foi chrétienne, la science de Dieu et du monde qu'elle engendre, correspond à la réalité, à la vérité, à ce qui est en Dieu, dans le monde et dans l'histoire. « Ne vous laissez donc pas tromper par les démons, ajoute Tatien (2); les démons nous séduisent de mille manières, en faisant luire à nos yeux une puissance apparente, en nous accablant de maux, en feignant de nous guérir, en nous procurant des biens imaginaires; et nous sommes toujours en danger d'être séduits, égarés, éloignés de Dieu; car l'âme, séparée de l'esprit, a perdu les ailes qui pouvaient l'emporter vers le ciel, elle est retombée irrésistiblement sur la terre; privée du commerce céleste, elle s'allie à ce qui est terrestre et indigne d'elle.

D'après cela on pressent ce que Tatien considère comme le principal obstacle à la restauration de l'état primitif. Ce n'est évidemment que la matière, la sensualité. C'est d'elle qu'il parle lorsqu'il dit que, si nous aspirons à recouvrer notre nature originelle, nous devons éloigner tout ce qui s'oppose à cette réintégration, à cette conquête, καὶ χρὴ λοιπὸν ἡμᾶς ἐπιποθήσαντες τὸ ἀρχαῖον παραιτήσασθαι πᾶν τὸ ἐμποδὼν γινόμενον (3).

II. Après avoir justifié la base de la religion chrétienne en face de la croyance païenne, et avoir montré que celle-ci ne peut être admise, Tatien compare le Christianisme et le paganisme dans leur état présent, d'après leur réalité immédiate et visible, aussi bien par rapport aux dogmes que par rapport aux mœurs (4).

(1) C. 13-15.
(2) C. 16-20.
(3) C. 20.
(4) C. 21-30.

La justification du Christianisme sous ce rapport, c'est-à-dire par les faits et les événements, est encore moins difficile que la démonstration précédente; elle se présente dans les termes suivants :

1. Les Grecs tiennent la foi en un Dieu fait homme, Θεὸς ἐν ἀνθρώπου μορφῇ γεγονώς, pour une folie. Or la mythologie grecque n'est-elle pas pleine de récits qui présentent à l'esprit la même difficulté ? Qui peut être choqué de nos dogmes s'il croit à l'histoire des dieux mythologiques? Il est vrai que certains Grecs, tels que Métrodore, ont essayé d'expliquer ces fables comme des mythes, c'est-à-dire comme l'expression de certaines idées, de voir dans les dieux les éléments, et dans l'histoire des dieux le procédé de la combinaison des éléments. Mais cela ne sert à rien, puisque de cette manière les Grecs cessent d'avoir des dieux. S'ils ne veulent se proclamer des athées avérés, il faut qu'ils gardent, sans rien y changer, leurs dieux mythologiques.

Cependant, en raisonnant ainsi, Tatien est loin de vouloir confondre le dogme chrétien avec celui des Grecs; il fait une démonstration *ad hominem*, ὥσπερ ἐπὶ ὑποθέσεως (1).

2. Toute la vie, tous les efforts des Grecs, le fruit de leur croyance religieuse, de leurs idées théologiques, ne sont que folie et absurdité. Les mimes, les gladiateurs, les athlètes, les saltimbanques de tout genre, mais même les philosophes, et surtout les grammairiens, démontrent à l'envi cette vérité (2).

3. Il y a plus, leur religion est immorale et odieuse. Les vices que la calomnie des païens impute aux Chrétiens, tels que des banquets thyestiques, des habitudes contre nature, etc., sont précisément le propre des Grecs, tandis que les Chrétiens les ignorent absolument (1).

4. Les institutions politiques et les lois des païens ne valent pas plus que leur religion, ce qui ressort de ce qu'elles sont en contradiction absolue les unes avec les autres (2). Si on leur compare la pureté, la dignité morale des Chrétiens, leur union dans la foi, surtout leur mutuelle charité, on ne peut douter un instant du côté où sont la raison et la vérité, la folie et le mensonge (3).

Il est évident que la démonstration de cette seconde partie confirme, de la manière la plus péremptoire, la première partie. C'est parce que la foi chrétienne et la croyance païenne sont ce qu'elles sont vis-à-vis l'une de l'autre, comme l'a établi la première partie, que les faits exposés dans la seconde partie existent. De là découle une autre conséquence. Si le Christianisme est en effet la restauration de l'état originel, si la foi chrétienne répond à cette réalité, il faut que cette foi se soit manifestée dès l'origine, il faut que cette manifestation soit plus ancienne que celle de la croyance païenne. Or la troisième partie est consacrée à la démonstration de cette vérité et renferme

III. Une comparaison chronologique des documents chrétiens et des documents de la religion païenne (4).

Homère et Moïse sont, des deux côtés, les plus anciens des écrivains dont on ait des documents certains. Il faut par conséquent rechercher leur âge. Or, en remontant à l'âge d'Homère, et en nous adressant, comme de juste, aux Grecs, il se trouve qu'ici, comme en tout, les Grecs ne sont pas d'accord,

(1) C. 21.
(2) C. 22-26.

(1) C. 25-27. Cf. c. 33-35.
(2) C. 28.
(3) C. 29-30.
(4) C. 31-41.

tandis qu'il n'y a ni incertitude ni contradiction parmi les Chrétiens au sujet de Moïse (1). Quoi qu'il en soit, il est certain que Moïse est beaucoup plus ancien qu'Homère, et non-seulement qu'Homère, mais que tous les écrivains antérieurs à Homère, et notamment plus ancien que Linus, Philamman, Thamyris, Amphion, Musée, Orphée, Démodocus, Phémius, les sibylles, etc. (2).

Après cette démonstration vient un court épilogue (3), dans lequel Tatien rappelle qu'il est né en Syrie, qu'il a été d'abord un adepte de la sagesse grecque, qu'aujourd'hui il professe hautement la foi chrétienne, et qu'après être parvenu à la connaissance de Dieu et de la création il est prêt à rendre compte de sa foi, si on lui permet de pratiquer librement sa religion.

Tel est le résumé de l'*Apologie* de Tatien.

Au point de vue de la forme ce travail présente d'abord l'aspect d'un chaos. Il n'est pas facile de s'y reconnaître, d'autant plus que le style, par la singularité de certaines expressions, par son extrême concision, par les négligences de sa construction, présente assez souvent des difficultés; mais le désordre est plus apparent que réel; Tatien poursuit logiquement son thème et déduit parfaitement ses pensées les unes des autres. Le désordre apparent provient seulement de ce qu'il s'interrompt dans sa marche et fait des digressions (4). C'est ce que prouve le résumé que nous avons donné, et qui suit pas à pas la démonstration de Tatien.

On reconnaît généralement que Tatien était un homme fort lettré, connaissant parfaitement toutes les branches de la littérature grecque, et qu'il joignait à cette érudition beaucoup d'intelligence, d'esprit et de jugement, et, sous ce rapport, l'*Apologie* de Tatien est certainement un des documents les plus intéressants et les plus précieux de la littérature grecque. Cependant nous croyons devoir à la vérité de remarquer que, précisément sous ce rapport, l'*Apologie* a un côté passablement obscur. Tatien fait à la civilisation grecque un procès beaucoup trop sommaire; il traite notamment la philosophie grecque avec une légèreté par trop dédaigneuse; il se permet de calomnier et d'outrager les plus nobles figures de la Grèce, Héraclite, Platon, Aristote, auxquels d'autres apologistes du Christianisme, et particulièrement le maître de Tatien, S. Justin, ont payé un juste tribut d'éloges. Si l'on veut excuser ou atténuer le tort de Tatien à cet égard en disant que Tatien était parti des cyniques de son temps, qu'il dut par conséquent prendre une fort mauvaise opinion des philosophes, puisque ces cyniques s'étaient attiré le mépris général par leur vulgarité et leur immoralité, et avaient, spécialement sous le règne du philosophe Marc-Aurèle, poussé leurs extravagances aux dernières limites, on peut répondre que Tatien était parfaitement en mesure, par ses connaissances vastes et approfondies, et nécessairement tenu, par le respect dû à la vérité et à la justice, de faire la distinction qui convenait entre des doctrines tout à fait disparates.

Cette exagération dépend de l'opinion fondamentale de Tatien, que nous apprendrons à connaître plus loin en exposant son hérésie. Mais nous avons d'abord à examiner la nature et l'orthodoxie de la science qu'il expose dans son *Apologie*. Remarquons que nous ne devons pas y chercher une dogmati-

(1) C. 31-32.
(2) C. 36-41.
(3) C. 42.
(4) Cf. Daniel, p. 70, et Otto, *Corp. Apolog.*, vol. VI, p. XXIX sq.

que, et que ce serait une erreur que de vouloir trouver dans ce travail les catégories scientifiques auxquelles nous sommes habitués. Tatien n'oppose aux païens que les pensées fondamentales *de la foi* chrétienne, les dogmes de Dieu, *de la* création et du retour de toutes choses à Dieu, et par conséquent donne une esquisse, et non un exposé complet et détaillé. Il suppose partout le détail connu et ne touche que fort légèrement, de temps à autre, à telle ou telle question particulière ; mais ce qu'il dit suffit pour reconnaître la parfaite orthodoxie de l'auteur de l'*Apologie*. On a bien fait, dans les temps modernes, quelques objections à cet égard ; mais elles sont sans fondement. Daniel a parfaitement réfuté Kortholt, Brucker et d'autres, qui prétendent trouver dans l'*Apologie* des éléments platoniciens, cabbalistiques et gnostiques (1). Cependant Daniel s'est approprié l'opinion du P. Petau (2), qui a soutenu que Tatien avait exposé une doctrine hétérodoxe sur la *Trinité*, qu'il avait conçu le Logos comme une créature et subordonné l'Esprit au Fils (3). Rien n'est plus injuste que ce reproche. Si Tatien s'est trompé, c'est tout au plus dans l'expression ou dans l'effort qu'il fait pour donner à la foi religieuse la forme d'une théorie scientifique. Il comprend parfaitement Dieu, en général, comme l'Esprit absolu, c'est-à-dire d'abord comme l'absolu, l'Être unique et la substance, ὑπόστασις, de tout ce qui est hors de lui, d'où il conclut qu'il faut dire que tout ce qui est de Dieu tient absolument son être de Dieu. En second lieu, cet absolu n'est pas pour lui l'absolu de la philosophie grecque, la substance panthéistique, mais l'Esprit, πνεῦμα τέλειον, δύναμις λογική, et par conséquent son idée de Dieu est aussi opposée au dualisme qu'au panthéisme. C'est en s'appuyant sur cette idée universelle de Dieu, sur l'idée de l'Esprit absolu, que Tatien essaye de définir plus nettement, et conformément à la foi de l'Église, la Trinité divine. C'est parce que Dieu est esprit, et comme tel l'Absolu, que non-seulement tout ce qui n'est pas Dieu est, quant à la possibilité (comme idée), en Dieu, mais encore le Verbe, non comme raison impersonnelle ou vertu intellectuelle, car c'est là précisément la δύναμις λογική, le motif de l'existence du Verbe, mais comme Personne existant en et par elle-même, καθὸ δὲ πᾶσα δύναμις, ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων αὐτὸς ὑπόστασις ἦν· σὺν αὐτῷ τὰ πάντα. Σὺν αὐτῷ διὰ λογικῆς δυνάμεως αὐτὸς καὶ ὁ λόγος, ὃς ἦν ἐν αὐτῷ ὑπέστησε. La δύναμις λογικὴ existe par cela que Dieu est esprit ; mais le λόγος existe par un acte de volonté, bien entendu par un acte de volonté qui est en même temps la manifestation de l'être, θελήματι δὲ τῆς ἁπλότητος αὐτοῦ προπηδᾷ λόγος, différent de l'acte de volonté ordinaire, dont le produit est d'abord toujours vide, une pure pensée, qui, pour exister réellement, a besoin d'être réalisée. Le Verbe n'est par conséquent pas semblable aux pensées de ce qui n'est pas Dieu, une pensée vide ou une simple pensée, qui a besoin d'être réalisée ; c'est absolument une réalité : ὁ δὲ λόγος, οὐ κατὰ κενοῦ χωρήσας, ἔργον πρωτότοκον τοῦ Πατρὸς γίνεται, l'Esprit du Père, l'Esprit personnel, πνεῦμα γεγονὼς ἀπὸ τοῦ Πατρὸς καὶ λόγος ἐκ τῆς λογικῆς δυνάμεως, par conséquent essentiellement Dieu, non comme une partie de l'essence de Dieu, mais par participation à son essence, ou, si l'on peut s'exprimer ainsi, par une codivinité, qui n'abolit pas l'unité de Dieu, γέγονε δὲ κατὰ μερισμὸν (*participatio*), οὐ κατὰ ἀποκοπήν. Τὸ γὰρ ἀποτμηθὲν τοῦ πρώτου κεχώρισται, τὸ δὲ μερισθὲν

(1) *Voir* p. 122.
(2) *De Trinit.*, l. I, c. 3, n. 5.
(3) P. 150.

οἰκονομίας τὴν αἵρεσιν προσλαβὼν οὐκ ἐνδεᾶ τὸν ὅθεν εἴληπται πεποίηκεν. Ainsi l'acte par lequel le Verbe est posé est la manifestation de l'essence divine, par conséquent un acte éternel, qu'on ne désigne comme acte de la volonté que parce que Dieu est essentiellement esprit, qu'il n'est qu'esprit (1), et par conséquent le Verbe n'est une créature dans aucun sens; il est véritablement Dieu. Il n'est pas vrai, comme on l'a prétendu, que Tatien distingue un λόγος ἐνδιάθετος et un λόγος προφορικὸς, en ce sens qu'il tient le λόγος ἐνδιάθετος pour le Verbe non encore existant, et uniquement possible, et le λόγος προφορικὸς pour le Verbe étant et existant par lui-même. Cela n'est applicable qu'aux choses créées; mais ce qui est vrai des créatures n'est pas vrai du Verbe, et Tatien, nous l'avons vu, distingue parfaitement l'un de l'autre. Sans doute on risquait de mal interpréter Tatien sous ce rapport, parce qu'il ne pouvait (comme nous ne pouvons nous-mêmes) représenter le Verbe que comme naissant du Père. De là dépend encore une autre assertion (2), qui est une pure imagination, savoir, que Tatien pense et enseigne que le Père a créé le Verbe pour créer le monde par lui. Les paroles qu'on interprète de cette manière sont celles-ci : ὁ δὲ λόγος, οὐ κατὰ κενοῦ χωρήσας, ἔργον πρωτότοκον τοῦ Πατρὸς γίνεται. Τοῦτον ἴσμεν τοῦ κόσμου τὴν ἀρχήν. Γεγόνε δὲ κατὰ μερισμὸν, οὐ κατ' ἀποκοπήν, κ. λ. Daniel rapporte le οὐ κατὰ κενοῦ au τοῦτον ἴσμεν qui suit, comme si Tatien avait voulu dire : la manifestation du Verbe ne fut pas sans conséquence; aussitôt après (mais il n'y a pas αὐτίκα) le monde naquit. La falsification est évidente, et il n'est pas besoin d'insister. Les mots οὐ κατὰ κενοῦ χωρήσας veulent dire, nous l'avons remarqué plus haut, que le Verbe n'est pas une pensée vide, semblable aux pensées humaines, ou semblable aux pensées divines de la création, ayant, pour exister, besoin d'être réalisées, mais qu'il est tout d'abord et par lui-même une réalité.

Pour expliquer et appuyer cette assertion Tatien dit incidemment : « Nous savons que c'est le Verbe qui est le créateur du monde; » puis il continue l'explication γέγονε δὲ κατὰ, κ. λ., en rattachant ce qui suit aux mots : ἔργον πρωτότοκον τοῦ Πατρὸς γίνεται.

Le Noury, Cull et Maran ont par conséquent parfaitement raison quand ils ne trouvent rien de contraire à la foi de Nicée dans cet article, pas plus que dans la doctrine de la Trinité professée par Tatien (1).

Tatien ne se prononce pas plus en détail sur le Saint-Esprit; mais il est certain qu'il l'a connu, qu'il a cru, non à un Dieu double, mais à un Dieu triple; qu'il n'identifie pas l'Esprit et le Fils, et les savants modernes sont d'accord à ce sujet. Mais, en revanche, Daniel considère comme une chose constatée que Tatien subordonne l'Esprit au Fils. C'est ce qui doit formellement se trouver dans le chapitre 13, où Tatien nomme l'Esprit-Saint διάκονος τοῦ πεπονθότος Θεοῦ, le ministre du Dieu souffrant, c'est-à-dire du Christ, et dans le chapitre 15, où il dit que Dieu veut demeurer dans l'homme comme dans un temple, διὰ τοῦ πρεσβεύοντος πνεύματος, par le Saint-Esprit qu'il envoie, c'est-à-dire par l'intervention du Saint-Esprit (2). Or comment peut-on s'exprimer autrement en parlant du Saint-Esprit ? L'Esprit a, comme le Père et le Fils, sa propre activité, οἰκονομίας τὴν αἵρεσιν. C'est à lui qu'il ap-

(1) Cf. le développement admirable de ce point dans S. Athanase, or. III, *c. Ar.*, c. 59-67; or. I, *c. Ar.*, c. 14. *Ep. ad epp. Æg.*, c. 12.

(2) Daniel, p. 155, 164. Cf. Otto, ad c. 5, n. 3.

(1) *Voir* c. 5-7.

(2) P. 169.

partient d'appliquer à chaque homme l'œuvre du Dieu fait homme, soit avant, soit depuis l'incarnation, et de l'achever ; par conséquent il paraît en général comme l'envoyé de Dieu, πρεσβεύων τοῦ Θεοῦ, le ministre de Jésus-Christ, διάκονος τοῦ πεπονθότος Θεοῦ, et Maran n'a pas eu tort de justifier l'orthodoxie de Tatien sous ce rapport (1); mais il n'avait aucune peine à se donner pour cela.

Tatien n'est pas moins orthodoxe quant aux autres points de la foi chrétienne ; création, péché, capacité d'être sauvé, incarnation, justification, résurrection de la chair, jugement, bonheur éternel des justes, peines éternelles des pécheurs, tous ces dogmes sont traités par lui comme ils le sont par l'Église ; mais, dans les explications scientifiques qu'il donne, en cherchant à scruter le dogme, notamment dans les explications anthropologiques relatives à ces matières, Tatien s'écarte plus ou moins non-seulement de nos opinions actuelles, mais de celles de ses contemporains, et souvent d'une manière assez notable. Sa théorie fondamentale se résume ainsi : Toutes les créatures sont une matière animée et vivante, sont âme et matière, ὕλη et ψυχὴ, à la fois. Tatien nomme la ψυχὴ πνεῦμα ὑλικὸν ou πνεῦμα δι' ὕλης διῆκον. Les créatures se distinguent entre elles par des propriétés diverses, mais non essentielles ; ainsi l'homme se distingue des autres animaux par le langage articulé seulement, les anges de l'homme par une plus grande subtilité de matière, leurs corps n'étant pas faits de chair, mais composés d'air, de feu, etc. Dieu a ajouté, aux différences qui distinguent les hommes des anges et qui constituent leur nature essentielle comme créatures, l'esprit qui découle immédiatement de Dieu, Θεοῦ μοῖρα (1), par conséquent πνεῦμα θειότερον (2), et qui maintient ces deux sortes de créatures en union avec Dieu, les rend semblables à Dieu et immortelles. Comme cet esprit n'appartient pas à l'essence de la créature, il peut se perdre. Nous avons vu qu'il s'est perdu et quelles ont été les conséquences de cette perte. Privés de l'esprit divin, πνεῦμα, séparés de Dieu, les anges et les hommes tombent, comme toutes les autres créatures, sous la loi de la dissolution ; mais, comme ils ont été créés pour vivre éternellement, ils ne se dissolvent pas, ils vivent, mais de diverses manières. Les anges ne se dissolvent pas parce qu'ils sont d'une matière plus subtile ; ils continuent à vivre, mais séparés de Dieu, réprouvés par lui, par conséquent comme des démons, qui recevront le châtiment qui leur est dû après le jugement dernier. Les hommes se dissolvent dans leur corps et leur âme, c'est-à-dire l'homme tout entier, corps et âme ; l'âme unie au corps se dissout, seulement de différentes manières : celui qui a été relié à Dieu, c'est-à dire l'homme de bien, se dissout, mais ne meurt pas ; celui qui a persévéré dans sa séparation non-seulement se dissout, mais meurt : θνήσκει μὲν γὰρ καὶ λύεται ἡ ψυχὴ μετὰ τοῦ σώματος μὴ γινώσκουσα τὴν ἀλήθειαν· πάλιν δὲ οὐ θνήσκει κἂν πρὸς καιρὸν λυθῇ τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ Θεοῦ πεποιημένη. Tatien entend par θνήσκειν, en opposition à λύεσθαι, la damnation et le malheur éternels, et par là il enseigne tout simplement que tous les hommes sans distinction seront dissous. Mais ils ne seront pas anéantis par là ; ils seront rétablis ; les corps ressusciteront et les âmes avec eux, c'est-à-dire que les corps humains seront reconstitués, les bons pour vivre éternellement heureux, les impies pour vivre

(1) Daniel, p. 178.

(1) C. 7.
(2) C. 4.

éternellement malheureux. Cette différence, qui de prime abord a quelque chose de surprenant, est fondée sur la capacité qu'a l'homme d'être racheté, que nous avons appris à connaître plus haut. L'homme est capable d'être racheté, c'est-à-dire que l'esprit divin qui lui a été retiré peut de nouveau lui être rendu. Cette union dépend de l'homme; chacun peut l'accepter ou la repousser, s'y prêter ou s'y refuser (1).

Ce qui est particulier à Tatien dans cette manière de voir, c'est qu'il considère l'esprit, qui distingue essentiellement l'homme (et l'ange) de l'animal, non comme un attribut propre à l'homme, mais comme un don surajouté à sa nature, *superadditum*. Si l'esprit est retiré à l'homme il n'est plus qu'un animal. Il n'est pas vrai, dit Tatien, que l'homme soit un animal raisonnable, doué d'esprit et de sentiment, ζῶον λογικὸν, νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν. Soutenir cette opinion, c'est attribuer aux autres animaux, dits non raisonnables, ἄλογα, l'esprit et le sentiment, νοῦς, ἐπιστήμη. Sans doute l'homme possède la sagesse et la vertu; bien plus, il est fait à la ressemblance de Dieu, εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις τοῦ Θεοῦ, mais ce n'est pas l'homme comme tel, c'est l'homme uni à Dieu, c'est-à-dire possédant en lui l'esprit divin: λέγω δὲ ἄνθρωπον οὐχὶ τὸν ὅμοια τοῖς ζώοις πράττοντα, ἀλλὰ τὸν πόῤῥω μὲν ἀνθρωπότητος, πρὸς αὐτὸν δὲ τὸν Θεὸν κεχωρηκότα. Tant qu'il n'est pas redevenu semblable à Dieu, ὁμοίωσις τοῦ Θεοῦ, tant qu'il est seul, il n'a de plus que les animaux que le langage articulé, προὔχει τῶν θηρίων ὁ ἄνθρωπος κατὰ τὴν ἔναρθρον φωνὴν μόνον, τὰ δὲ λοιπὰ τῆς αὐτῆς ἐκείνοις διαίτης ἐστὶν, οὐκ ὢν ὁμοίωσις τοῦ Θεοῦ (2); l'âme abandonnée à elle-même n'est que ténèbres; il n'y a en elle aucune lumière; καθ' ἑαυτὴν γὰρ σκότος ἐστὶν καὶ οὐδὲν ἐν αὐτῇ φωτεινόν (1). De là il suit qu'il faut que l'homme, pour se relier à Dieu, pour vivre en union avec Dieu et devenir un jour heureux dans le ciel, laisse vivre l'esprit de Dieu en lui, se sépare non-seulement de la nature extérieure, mais de lui-même, devienne πόῤῥω τῆς ἀνθρωπότητος, en un mot meure entièrement au monde, tienne tout ce qui est du monde pour déraisonnable, ne vive qu'en Dieu, et rejette, pour le connaître, tout ce qui est naturel, ἀπόθνησκε τῷ κόσμῳ παραιτούμενος τὴν ἐν αὐτῷ μανίαν· ζῆθι τῷ Θεῷ, διὰ τῆς αὐτοῦ καταλήψεως τὴν παλαιὰν γένεσιν παραιτούμενος (2).

C'est là l'erreur de Tatien; car l'esprit n'est pas moins que le corps la propriété, l'attribut essentiel de l'homme, appartenant à sa nature; l'homme est aussi essentiellement esprit que matière; l'un de ces éléments n'est pas séparé de l'autre; ce sont les deux réunis en unité qui constituent l'homme. Par conséquent l'homme, pour être et vivre spirituellement, n'a pas besoin et n'a pas le pouvoir, comme le demande Tatien, de s'abandonner lui-même; sa vie peut et doit même, toute spirituelle qu'on la suppose, être en même temps naturelle ou physique. L'homme ne peut et ne doit donc en aucun cas se retirer entièrement de la vie extérieure; cette négation de la matière ou de la nature qu'exige Tatien est injuste, elle est contraire à la réalité. C'est de ce point qu'est partie l'*hérésie* de Tatien.

IV. S. Irénée parle de trois hérésies professées par Tatien.

1° Il admet certains Éons invisibles analogues à ceux qu'imagina Valentin, αἰῶνάς τινας ἀοράτους ὁμοίως τοῖς ἀπὸ Οὐαλεντίνου ἐμυθολόγησε. Tertullien dit la même chose (3): *Totus secundum Valenti-*

(1) C. 12, 13.
(2) C. 15.

(1) C. 13.
(2) C. 11.
(3) *De Præscr. hæres.*, c. 52.

num sapit. Clément d'Alexandrie et Origène ajoutent que Tatien comprit le *fiat* de la Genèse non comme un ordre (du vrai Dieu), mais comme une prière (d'un démiurge) (1), et d'après cela nous pouvons nous faire une idée un peu plus précise de son système. Les écrivains postérieurs, Eusèbe, Épiphane, Théodoret, etc., etc., ne font que répéter les données de S. Irénée (2).

2° Tatien, dit S. Irénée, considère le mariage comme une honte et une prostitution, de même que Marcion et Saturnin, τὸν γάμον τε φθορὰν καὶ πορνείαν παραπλησίως Μαρκίωνι καὶ Σατορνίνῳ ἀνηγόρευσε. Les auteurs postérieurs, tels que Clément, S. Épiphane, S. Jérôme, confirment également cette assertion; bien plus ils la complètent en ajoutant que Tatien condamne et rejette le boire et le manger (notamment le vin), qu'il réclame en général un ascétisme exagéré et devint ainsi le père des *Encratites* (3).

3° Tatien enfin, dit S. Irénée, nie qu'Adam soit sauvé, τῇ δὲ τοῦ Ἀδὰμ σωτηρίᾳ... τὴν ἀντιλογίαν ἐποίησε (4), et les écrivains postérieurs, notamment Tertullien, confirment de nouveau cette accusation: *Adjiciens illud,* dit ce dernier, *Adam nec salutem consequi posse* (5). S. Épiphane s'est surtout appliqué à réfuter cette erreur (6).

Enfin, outre ces trois erreurs, Tatien est encore accusé de *docétisme* par S. Jérôme, qui, dans son commentaire sur l'Épître aux Galates, dit (7) : *Tatianus* QUI, PUTATIVAM CARNEM CHRISTI INTRODUCENS, *omnem conjunctionem masculi ad feminam immundam arbitratur, Encratitarum vel acerrimus hæresiarches, tali adversus nos... usus est argumento.* — Mais, comme aucun des autres témoins ne parle de ce docétisme de Tatien, ce qui serait non-seulement surprenant, mais incompréhensible, si S. Jérôme avait raison, et comme Clément d'Alexandrie (1) accuse positivement un certain *Julien Cassien*, Encratite postérieur, d'être l'auteur du docétisme, δοκήσεως ἐξάρχων, Maran a pensé qu'il fallait lire *Cassianus* dans les deux manuscrits qui portent *Tatianus,* et nous sommes de son avis.

Il est certain que tout ce que dit S. Jérôme s'adapte à Tatien, mais il n'est pas évident que ses paroles ne conviennent pas à Cassien (2); ou bien, en admettant que S. Jérôme a écrit, non pas *Cassianus*, mais *Tatianus*, on peut encore expliquer les mots *carnem putativam Christi introducens* comme si S. Jérôme avait voulu dire que le système de Tatien menait rigoureusement au docétisme. Tous les anciens témoins gardant le silence à cet égard, et Clément disant positivement le contraire de ce qu'avance S. Jérôme, nous ne pouvons prendre l'assertion de ce docteur pour avérée et considérer avec lui Tatien comme un docète. On peut encore, et on l'a fait, en référer à Théodoret, d'après lequel Tatien, dans son *Diatessaron*, a laissé de côté les généalogies et tout ce qui se rapporte à la descendance du Christ issu de David. Mais Tatien pouvait le faire sans être docète; avec l'opinion qu'il avait sur le mariage, l'expression *genuit*, si souvent répétée par S. Matthieu dans la généalogie du Christ, devait singulièrement le scandaliser! Si l'omission des généalogies avait été la conséquence de

(1) Clem. Alex., *Fragm. eccl. proph.*, § 38, dans Klotz, t. IV, p. 44. Orig., *de Orat.*, c. 24, édit. Oberth., t. III, p. 508.
(2) *Voir* Daniel, p. 254.
(3) *Voy.* ENCRATITES. Daniel, p. 259-264.
(4) Cf. *adv. Hæres.*, III, 23, n. 8.
(5) L. c.
(6) L. c., p. 392 sq.
(7) C. 6.

(1) *Strom.*, III, 13, § 91, dans Klotz, t. II, p. 265.
(2) Cf. Daniel, p. 265.

son idée sur le mariage, on ne comprendrait pas le silence de Théodoret en cet endroit.

Mais comment Tatien devint-il hérétique, et comment en vint-il à adopter précisément les trois erreurs signalées? Les renseignements des anciens présentent des lacunes à cet égard et nous obligent à recourir à une combinaison. S. Irénée raconte « qu'après la mort de son maître Justin Tatien se sépara de l'Église, poussé par l'ambition d'être maître à son tour, d'inventer un système particulier, se croyant supérieur aux autres, ἀποστὰς τῆς Ἐκκλησίας οἰήματι διδασκάλου ἐπαρθεὶς καὶ τυφωθείς, ὡς διαφέρων τῶν λοιπῶν, ἴδιον χαρακτῆρα διδασκαλείου συνεστήσατο. » Puis il énumère les trois erreurs que nous avons indiquées : la doctrine des Éons suivant Valentin, l'ascétisme exagéré d'après Marcion et Saturnin, et l'erreur sur Adam, propre à Tatien, dit S. Irénée, παρ' ἑαυτοῦ (1). Plus tard (2) S. Irénée revient encore une fois sur ce point, et, après avoir dit que Tatien le premier nia le salut d'Adam, il ajoute : *Connexio quidem factus* (*scil. Tatianus*) *omnium hæreticorum, quemadmodum ostendimus; hoc autem a semetipso adjuverit, uti novum aliquid præter reliquos inferens, vacuum loquens, vacuos a fide auditores sibi præpararet, affectans magister haberi,* etc. Tertullien est d'accord en ce point avec S. Irénée, en ce qu'il dit : *Post hunc* (*Justinum*) *divisa* (peut-être *diversa*) *sentire cœpit. Totus enim secundum Valentinum sapit, adjiciens illud, Adam nec salutem consequi posse* (3). S. Épiphane, Théodoret, la chronique alexandrine répètent la même chose et rattachent constamment Tatien soit à Valentin, soit à Marcion et à Saturnin.

Comment faut-il entendre ce que di-

(1) *Adv. Hæres.*, I, 28, § 1.
(2) *Ib.*, III, 23, § 8.
(3) *Præscr. hær.*, c. 52.

sent ces auteurs? Les termes mêmes dont ils se servent ne veulent pas dire que Tatien ait été entraîné à l'erreur par Valentin, par Marcion; il faut entendre au contraire qu'ayant conçu des opinions erronées, et y ayant persévéré avec l'opiniâtreté propre aux hérétiques, il se rattacha à des hérésies antérieures, prenant chez les uns et les autres ce qui lui semblait utile au développement et à la consolidation de ses opinions particulières. Quand Clément d'Alexandrie dit (1) : ὁ δ' ἐκ τῆς Οὐαλεντίνου ἐξεφοίτησε σχολῆς, il ne veut certainement affirmer qu'une chose, c'est que Tatien, en développant sa théodicée hérétique, s'attacha à Valentin. Il ne faut donc pas interpréter ces mots : « Tatien sortit de l'école de Valentin, » mais bien : « Tatien prit sa doctrine dans Valentin. » Si nous remarquons en outre que c'est le faux ascétisme de Tatien surtout qui a été considéré comme son erreur capitale, et que ses autres hérésies ont pour ainsi dire disparu derrière celle-là, et cela non-seulement chez les écrivains postérieurs, tels que S. Épiphane, qui dit que les Encratites s'approprièrent les opinions de Tatien; S. Jérôme, qui, à tort, il est vrai, désigne Tatien comme le fondateur de la secte des Encratites; mais encore chez les auteurs plus anciens, tels que Clément d'Alexandrie (2), nous ne pouvons plus avoir de doute sur la genèse de l'hérésie de Tatien. Tatien distinguant dans l'homme, nous l'avons vu, l'âme et l'esprit, de telle sorte qu'il refusait à l'esprit toute participation à la vie naturelle, et considérait comme une vie purement animale la vie naturelle émanant de l'âme seule, devait exiger, pour que la vie spirituelle pût se manifester, qu'avant tout la vie naturelle, la vie de l'âme, fût sinon totale-

(1) *Strom.*, III, 13, § 92.
(2) *Ib.*, III, 12, § 81, 82, et *Fragm.*, l. c.

ment supprimée par les Chrétiens, du moins réduite à un *minimum*; il devait, d'un autre côté, nécessairement conclure que, faute de remplir cette condition, la vie spirituelle ne pouvait exister, et qu'ainsi l'union avec Dieu était impossible. De là la condamnation du mariage, celle des aliments et des boissons qui sont les plus agréables au goût, c'est-à-dire la condamnation et le rejet de toutes les jouissances qui résultent pour l'homme de la conservation de l'espèce et de l'individu, c'est-à-dire de l'entretien de la vie naturelle ou matérielle. Or l'Église a repoussé cette opinion; elle considère l'esprit comme un attribut propre à l'homme, appartenant essen*tiellement* à sa nature; elle est convaincue que l'esprit vivifie l'âme, comme l'âme anime le corps, et qu'il est par conséquent non-seulement le principe de la vie spirituelle, essentiellement différente de la vie naturelle, mais en même temps la base et le soutien de la vie naturelle de l'homme. Elle ne peut donc admettre qu'on pose pour condition et base du développement de la vie spirituelle la négation directe de la nature, l'anéantissement absolu de la vie matérielle. Il faut, d'après la conviction de l'Église, que la vie du Chrétien soit une vie spirituelle, et qu'en même temps sa vie matérielle soit maintenue et conservée.

Ainsi elle ne nie pas la nature, elle la transfigure; elle n'anéantit pas la vie physique, elle l'ennoblit en la spiritualisant. Sans doute le Chrétien est souvent obligé de renier la nature en lui, mais seulement quand celle-ci veut prévaloir et se révolter contre l'esprit, de manière à rendre la vie purement naturelle et animale, seulement quand la nature veut faire prédominer la matière sur l'esprit, c'est-à-dire renverser le rapport légitime de l'esprit et de la matière. Tatien, au lieu de demander cette subordination de la matière à l'esprit, ou cette transfiguration de la matière par l'esprit, exigea simplement la négation de la matière, et, comme il s'opiniâtra dans cette opinion, malgré l'Église, il devint hérétique. Clément d'Alexandrie dit excellemment : χωρίζει τὸν παλαιὸν ἄνδρα καὶ τὸν καινὸν Τατιανός, ἀλλ' οὐχ ὡς ἡμεῖς φαμεν, παλαιὸν μὲν ἄνδρα τὸν νόμον, καινὸν δὲ τὸ Εὐαγγέλιον. Συμφωνοῦμεν αὐτῷ καὶ αὐτοὶ λέγοντες πλὴν οὐχ ᾗ βούλεται ἐκεῖνος καταλύων τὸν νόμον ὡς ἄλλου Θεοῦ (1). Sans doute le vieil homme et l'homme nouveau, l'homme adamique et le Chrétien, la nature et la grâce, la loi et l'Évangile sont strictement distincts et sont de véritables antithèses, mais des antithèses qui ne s'excluent pas, qui sont destinées à s'unir, c'est-à-dire que le vieil homme doit se transformer en l'homme nouveau, l'homme selon Adam doit devenir l homme selon le Christ, la nature se transformer en la grâce, la loi être parfaite par l'Évangile; l'homme, en un mot, doit s'élever au-dessus de lui-même, se spiritualiser et se transfigurer. Une fois que Tatien fut en contradiction avec la foi de l'Église sur un seul point, et qu'il y persévéra avec l'orgueil d'un hérétique, il fallait inévitablement qu'il tombât dans plusieurs autres erreurs. Comme un mensonge ne peut être couvert que par un mensonge, une erreur ne se soutient que par une autre. On comprend sans peine qu'il se soit alors approprié les doctrines valentiniennes, et surtout les idées marcionites et saturniniennes, et cela n'a aucune importance. Il en est de même de son opinion relative au salut d'Adam. Comment aurait-il pu croire au salut d'Adam quand il était obligé de reconnaître en lui l'auteur de la vie naturelle qu'il condamnait absolument dans l'homme?

Maintenant nous pouvons répondre

(1) Dans Klotz, t. II, p. 250.

sans difficulté à la question de savoir si l'*Apologie* porte déjà des traces des hérésies postérieures de Tatien. Nous répondons d'une manière affirmative. Non-seulement l'erreur fondamentale qui a entraîné Tatien à l'hérésie se trouve dans l'*Apologie*, mais celle-ci en tire déjà des conséquences formelles. Cette erreur fondamentale est la fausse anthropologie suivant laquelle la vie de l'homme pourrait être, d'une part purement animale, d'autre part purement spirituelle.

Une conséquence immédiate de cette erreur est que Tatien réclame une spiritualité complétement affranchie de la matière, et ne voit qu'une vie naturelle, purement animale, destituée de tout élément spirituel, partout où cette exigence n'est pas satisfaite. Or cette conséquence se trouve également dans l'*Apologie*, sans toutefois avoir encore le caractère proprement hérétique ; les païens sont et doivent être à ses yeux des hommes purement animaux, privés de tout attribut spirituel, et de là tout ce qu'il en dit et le sort qu'il leur réserve.

Nous terminerons par deux observations sur une assertion de Daniel, dans sa monographie de Tatien. Il dit, page 276 : « Dans le fait, l'idée qui animait et dirigeait Tatien n'était que l'idée même du monachisme. Sa faute consiste à avoir devancé le temps et à avoir voulu l'adapter à une époque qui n'était pas mûre encore. Il est certain que, si Tatien avait vécu un siècle plus tard, il brillerait parmi les saints de l'Église, tandis qu'il occupe la place qu'il a méritée parmi les hérétiques. »

En admettant que ce que dit Daniel, par rapport à l'époque anticipée, soit vrai, on ne peut admettre que Tatien n'ait été déclaré hérétique que pour avoir exposé prématurément des opinions qui auraient triomphé plus tard ; il a été condamné pour avoir soutenu que son opinion était exclusivement bonne et avoir rejeté l'opinion contraire de l'Église. Il aurait vécu, non-seulement un, mais deux, trois, dix siècles plus tard, il aurait toujours été condamné comme hérétique. Ce qui fait l'hérétique ce n'est pas seulement l'erreur, ce n'est pas l'opinion fausse ou le système erroné, c'est l'orgueil opiniâtre qui prétend posséder exclusivement la vérité et accuse l'Église d'erreur.

En second lieu cette hypothèse n'est même pas fondée. Le monachisme de l'Église catholique repose sur l'idée que nous avons donnée plus haut comme l'expression de la foi de l'Église relative aux antithèses en question. Nous avons montré que cette idée est diamétralement opposée à l'opinion de Tatien. On comprend que, parmi les innombrables moines qui ont vécu dans l'Église et qui y vivent encore, il y ait eu et il puisse y avoir parfois des abus, des erreurs, des exagérations, et que de temps à autre un moine ait adopté ou adopte en théorie et en pratique les principes de Tatien; mais le monachisme en lui-même est complétement exempt de cette erreur; il n'a rien de commun avec les principes de Tatien. Où a-t-on jamais vu un couvent qui ait exigé qu'on niât la matière, qu'on condamnât ceux qui, tout en vivant chrétiennement, vivent conformément à la nature? Où et quand le mariage a-t-il été condamné dans l'Église, un aliment quelconque déclaré impur, une jouissance naturelle déclarée réprouvée en elle-même? Chacun peut, au point de vue de l'ascétisme, agir comme bon lui semble ; l'Église ne le loue ni ne le condamne pour cela; mais, s'il prétend que tout le monde se conforme à son exemple, que lui seul est dans le vrai, dans le juste, alors l'Église le désapprouve et le reprend, tout comme celui qui mène une vie dissipée, sensuelle et débauchée. C'est

ce qu'elle fait de nos jours, c'est ce qu'elle a fait au moyen âge, au temps des Pères, tout comme au second siècle, à l'égard de Tatien.

Cf. Tentzel, *Exercitationes selectæ*, Lips. et Francof., 1692 (*sect.* I, *exerc.* v); Le Nourry, *Dissert. in Tatiani Assyrii opp.* (in *Bibl. Max. Lugd.*, t. II); L. du Faur de Logerne, *Dissert.*, dans l'édit. de Worth; Maranus, *Prolegomena* à son édit. de l'*Apologie*.

MATTES.

TAULER (JEAN), célèbre prédicateur et mystique de l'ordre de Saint-Dominique, naquit probablement vers 1290. On a été longtemps dans le doute sur le lieu de sa naissance; les uns ont prétendu que c'était Cologne, d'autres Strasbourg. On peut admettre comme certain aujourd'hui, d'après d'anciens manuscrits, que ce fut Strasbourg qui eut l'honneur de lui donner le jour et la première éducation. Suivant ce qu'il dit lui-même, Tauler appartenait à une famille riche. Il aurait pu vivre de son patrimoine; il préféra embrasser l'état ecclésiastique et entrer au couvent. Vers 1308 il fut admis par les Dominicains de Strasbourg, et il demeura jusqu'à la fin de ses jours fidèle à la règle et à l'esprit de ce saint ordre. Il fit probablement ses études théologiques à Paris, dans le couvent des Dominicains de la rue Saint-Jacques, où avait professé maître Eckart (1).

Nous n'avons pas de renseignements certains sur le parti que prit à cette époque Tauler par rapport à la scolastique; mais, lors même que ses dispositions, dès le principe profondément mystiques, l'auraient détourné de la forme que la scolastique avait adoptée à cette époque, et porté spécialement vers l'étude des auteurs contemplatifs, il est certain qu'il ne demeura pas étranger à la connaissance de la théologie positive de l'École. Il en appelle souvent, dans ses sermons et ses écrits, à Aristote, « le grand maître de la nature, » par opposition au maître de la grâce, au théologien chrétien. Parmi les scolastiques il s'appuie sur le grand théologien de son ordre, « maître Thomas, » en dehors duquel il ne cite à peu près aucun des docteurs alors en crédit. C'est à ce séjour dans la métropole des écoles théologiques que semblent faire allusion quelques passages de ses écrits, dans lesquels, condamnant la stérilité de l'érudition scolastique, il s'adresse aux « maîtres de Paris, qui lisent de gros livres, tournent et retournent de longues pages, au lieu d'étudier le livre unique de la vie (la Passion de Notre-Seigneur). » Soit qu'il s'adonnât presque exclusivement à la mystique dès cette époque, soit qu'il ne l'embrassât que plus tard, à la suite de nouvelles expériences, toujours est-il que ses écrits s'appuient sur les docteurs mystiques, tels que Denys l'Aréopagite, les deux docteurs de S. Victor, S. Bernard, et, par-dessus tous, les néo-platoniciens et Proclus, qu'il cite en plusieurs endroits de ses sermons. On ne sait où Tauler se rendit en quittant Paris. Sa vie du reste est peu connue. On le retrouve d'abord à Strasbourg. Dans les premières années du quatorzième siècle, probablement vers 1322, vivait dans cette ville le grand prédicateur des doctrines panthéistico-mystiques, maître Eckart. Il est vraisemblable que Tauler put encore l'entendre et qu'il entra en rapports avec lui. Peut-être est-ce à ce commerce, ou plutôt à l'influence d'une doctrine très-répandue alors, qu'il faut attribuer les expressions par trop hardies, les images qui frisent le panthéisme, dont il se sert dans sa doctrine de l'union mystique avec Dieu? Ce qui est certain, c'est qu'il y avait dès lors dans les esprits un mouvement mystique

(1) *Voy.* ECKART.

très-prononcé et une tendance générale vers la vie intérieure. Nous trouvons en effet à cette époque, tout le long du Rhin, de Constance et Bâle à Cologne et aux Pays-Bas, une série de mystiques remarquables, tels que Suso, Henri de Nördlingen, Ruysbrock, des sociétés entières se vouant exclusivement aux exercices de la vie contemplative. Mais on peut admettre aussi que le mouvement spiritualiste et l'esprit religieux de Strasbourg exercèrent une influence prépondérante sur Tauler. Strasbourg était à cette époque la capitale de la mystique allemande. Cette direction religieuse se fortifia au milieu des agitations religieuses et politiques de la période suivante. La désastreuse lutte de Louis de Bavière avec le Pape Jean XXII; l'interdit qui, dans beaucoup de localités, suspendit totalement le culte public; la peste noire qui en peu de temps enleva des populations entières; les horreurs de la guerre, les doutes et les remords que devaient produire les conflits du sacerdoce et de l'empire, furent des causes suffisantes pour ébranler profondément les âmes et pousser les hommes sérieux à se retirer du tumulte du dehors et à chercher dans la vie intérieure, dans l'union avec Dieu, la lumière et le repos. Tandis que, par suite de l'interdit, les Augustins de Strasbourg et une grande portion du clergé avaient interrompu toute espèce de culte, les Dominicains et les Carmes avaient continué à tenir leurs églises ouvertes au peuple. Lorsqu'en 1338, en conséquence des résolutions prises par les électeurs à Rhensé (1), la lutte devint plus vive que jamais, et que l'empereur menaça de priver de leurs priviléges les villes qui se soumettraient à l'interdit, les Dominicains, obligés de prendre un parti, se soumirent aux ordres du Pape. Ils suspendirent les exercices du culte, et, n'ayant à choisir qu'entre l'exil et la violation de l'interdit, ils quittèrent Strasbourg.

(1) *Voy.* Rhensé.

Un petit nombre de Dominicains seulement y demeura pour venir en aide au peuple dans son abandon. Tauler fut probablement parmi eux. Nous n'avons aucune donnée certaine de cette époque à son sujet; mais on peut présumer que, dans ces jours d'angoisses suprêmes, il chercha sa consolation dans les rapports intimes qu'il eut avec des amis pensant et sentant comme lui, et qui lui firent entreprendre plusieurs voyages.

Parmi les amis qu'il visita et consola de sa présence on distingue le mystique Henri de Nördlingen, prêtre séculier, qui n'a été bien connu que dans les temps modernes par les lettres que Heumann a publiées dans ses *Opuscules* (1), et qui prouvent combien, dans la détresse publique, les âmes pieuses cherchaient à s'attacher les unes aux autres. Cet Henri de Nördlingen, s'étant soumis à l'interdit, avait été chassé de Constance, était venu à Bâle, où, par une faveur spéciale, le Pape avait, pour un temps, suspendu les rigueurs de l'interdit. Les prêtres zélés y trouvèrent par conséquent un vaste champ ouvert à leur activité, car les Chrétiens avaient été privés pendant quatorze ans de toute participation au sacrement de l'Eucharistie. Ce fut à cette époque que Tauler vint à Bâle, et Henri eut un grand bonheur à voir « ce père fidèle qui l'avait si puissamment secouru dans sa détresse (2). » — Pourquoi Tauler s'était-il rendu à Bâle? Peut-être parce que, soumis dans sa ville natale à l'interdit, il ne trouvait pas l'occasion de prêcher et d'entendre les confessions

(1) *Opusc. de variis juris Germanici itemque historicis, etc., argumentis*, Norimb., 1747.
(2) *Voir* Heumann, *Opuscula*, p. 395.

des fidèles. Dans tous les cas, cette supposition est aussi vraisemblable que celle qui dès le commencement le montre violant l'interdit. Il est vrai qu'il le fit plus tard, mais dans des circonstances qui atténuèrent singulièrement sa faute.

Une autre relation non moins remarquable s'établit alors entre Tauler et deux religieuses d'une haute piété et d'un esprit éminent, auxquelles sont précisément adressées les lettres de Nördlingen. C'étaient deux sœurs, Christine Ebner, abbesse du couvent d'Engelthal, près de Nuremberg, et Marguerite, religieuse du couvent de Maria-Médingen, dans le diocèse d'Augsbourg. Ces deux âmes d'élite étaient pleines de respect et de vénération pour Tauler. Christine apprit dans ses visions « qu'il était l'homme que Dieu aimait le mieux sur la terre, que l'Esprit de Dieu demeurait en lui, que son âme était comme une harpe que l'Esprit faisait doucement résonner. »

Les deux religieuses étaient par leurs opinions et leurs vœux du parti de Louis de Bavière. Marguerite prétendait avoir appris dans une vision que Dieu n'abandonnerait pas l'empereur Louis, parce que Louis aimait Dieu, et qu'il viendrait à bout de ses ennemis. Ce furent peut-être ces assurances qui, dans la suite, encouragèrent et décidèrent Tauler, profondément affligé de l'abandon spirituel où était le peuple, à continuer ses prédications, même pendant l'interdit.

Tauler entra aussi alors en relations avec Henri Suso; du moins nous voyons que les écrits de ce mystique furent peu de temps après entre les mains de Tauler (1). De Bâle Tauler se rendit à Cologne, où la science mystique était alors très-florissante. Nous y rencontrons, à cette époque, les mystiques Henri de Louvain, Henri de Cologne, Franke de Cologne, Gérard de Sterngasse, tous Dominicains. Tauler dit, dans un de ses sermons, qu'il ne connaît pas de ville où, depuis plus de soixante ans, la parole de Dieu ait été prêchée d'une manière plus pure, plus abondante, et par des maîtres plus éclairés, qu'à Cologne (1). Ce fut probablement durant son séjour dans cette ville qu'il rendit visite au célèbre Ruysbrock (2).

Cependant ce fut un laïque qui exerça la plus profonde influence sur Tauler; car, à dater du moment où Tauler apprit à le connaître, commença pour ainsi dire une nouvelle période de sa vie. Nous trouvons des détails à ce sujet dans l'*Histoire du vénérable docteur Tauler*, qui précède les diverses éditions de ses sermons, et qui rapporte « qu'un laïque, « un homme plein de la grâce de Dieu, » averti trois fois dans un songe, se rendit à Strasbourg pour entendre Tauler, dont les sermons avaient répandu le nom fort au loin. Après avoir écouté plusieurs fois ce célèbre Dominicain, il reconnut que c'était un homme de cœur, qui comprenait bien l'Écriture sainte, mais qui n'était pas encore éclairé de la vraie lumière du dedans. Il alla à Tauler et lui demanda de recevoir sa confession. Tauler y consentit volontiers, et pendant trois mois le Colonais se confessa souvent et reçut à plusieurs reprises la sainte communion des mains de Tauler. Au bout de ce temps il revint auprès du docteur et le pria de prêcher « sur la manière dont, dès cette vie, l'homme peut arriver à la plus haute perfection. » Après avoir longtemps hésité Tauler agréa sa de-

(1) *Voir* Heumann, l. c., p. 362.

(1) Voir *Sermons*, éd. de Cologne de 1543, fol. 194, *b*.

(2) *Voy*. Ruysbrock et *Vita Rusbrochii*, ed. Surii, Colon., 1609, p. 8.

mande, et, le jour indiqué, prêcha, devant une nombreuse assemblée, sur la nécessité de renoncer au monde et à sa volonté propre, et de s'abandonner, « comme un mourant, » à Dieu seul. Ce sermon, quelque mystique qu'il fût, ne plut pas au pénitent de Tauler. Il alla trouver le prédicateur, et, feignant de prendre congé de lui pour retourner à Cologne, il trouva l'occasion de lui faire comprendre les défauts de son sermon, ajoutant que Dieu l'avait envoyé, non pas tant pour l'entendre que pour lui donner des conseils; car, ajoutait-il, le Maître intérieur, quand il me visite, m'en apprend plus, en une heure, que ne le pourraient faire tous les docteurs ensemble parlant jusqu'au jour du jugement. Tauler n'était encore à ses yeux qu'un savant de la lettre et un pharisien, un pharisien sans doute bien intentionné, mais chez lequel, à son insu, la doctrine et la pratique n'étaient pas d'accord; c'était, disait le laïque, l'amour des créatures qui prédominait en Tauler; ses sermons étaient plutôt le résultat de l'étude et du travail, que le fruit d'une expérience personnelle et vivante; d'ailleurs il se cherchait bien plus lui-même qu'il ne cherchait Dieu en prêchant. Le maître, d'abord singulièrement surpris, fut finalement ému de ces paroles. Il s'abandonna sans réserve à la direction du laïque, cessa, d'après son conseil, pendant deux années, de prêcher, d'entendre à confesse, et se retira de toutes les occupations extérieures pour se livrer tout entier à la méditation et au soin de sa propre sanctification. Il eut, durant cette période, à subir de nombreuses souffrances et de rudes épreuves, dans lesquelles il fut aidé et soutenu par son directeur laïque. Il accepta paisiblement les humiliations que lui infligèrent ses confrères, qui le prirent pour un fou et le traitèrent en insensé. Enfin, au bout des deux années, le laïque lui permit de reparaître devant les fidèles. La première fois qu'il monta en chaire il fut tellement ému qu'il fondit en larmes et ne put prononcer un seul mot; mais, lorsqu'il reparut une seconde fois, l'impression de son discours (1), qui était d'un bout à l'autre mystique, fut si puissante et si profonde que beaucoup d'auditeurs, en l'écoutant, restèrent comme anéantis. »

Le récit d'où sont tirés ces détails ajoute que, lorsque Tauler fut au moment de mourir, il envoya chercher le pieux laïque et lui recommanda de consigner ce que nous venons de rapporter, à l'usage et pour le profit des Chrétiens. Tauler révéla à ses amis ce qu'il devait à ce laïque; ils voulurent lui faire toute espèce d'honneur, mais il disparut à leurs yeux (2).

Tauler lui-même ne nous apprend rien à ce sujet, et on ne peut pas conclure qu'il ait été dans le rapport que nous venons d'indiquer avec ce mystérieux laïque, de ce que, dans son premier sermon sur la Nativité de la sainte Vierge, il conseille à ses auditeurs de chercher un ami de Dieu véritablement expérimenté et capable de les diriger, devraient-ils aller à cent milles pour le trouver. C'est là un simple conseil spirituel, comme il en donne souvent dans ses sermons. Enfin le narrateur de ce récit, qui est le mystérieux laïque lui-même, se trouve être un certain Nicolas de Bâle. Or ce Nicolas était un homme doué d'une profonde piété, qui se laissa égarer par son imagination, ses rêveries et ses visions, tomba dans l'hérésie, répandit autour de lui ses doctrines et finit par être brûlé à Vienne en qualité d'hérétique. Est-il probable que

(1) *IIe sermon* pour le 2e dimanche après l'Épiphanie.

(2) Cf. Schmid, p. 26. Néander, *Histoire de l'Église*, VI, 746.

Tauler ne se soit pas douté des principes hérétiques de cet homme, qu'il n'ait pas cherché à connaître à fond celui qui s'était mis en rapport avec lui d'une manière si cauteleuse, et qu'il n'ait pas pressenti où il en voulait venir? En élevant ce doute nous ne prétendons pas nier qu'à cette époque il se fit un changement profond dans Tauler et qu'il reçut une impulsion intérieure toute particulière.

Nous trouvons des détails sur la suite des travaux de Tauler dans un chroniqueur de Strasbourg, nommé Specklin, qui vivait dans cette ville au temps de Charles-Quint. Il nous apprend qu'en 1341 Tauler *commença* à prêcher à Strasbourg et qu'il continua pendant vingt ans; que l'évêque Bechtold (Berthold) l'écoutait volontiers et souvent, et admirait la rare éloquence du prédicateur inspiré. Ce *commencement* ne peut s'entendre que de la reprise des prédications de Tauler, car nous savons que dès 1336 il était monté en chaire.

Le bienheureux frère dominicain Venturini, qui vivait exilé dans un couvent d'Allemagne, parle, dans une lettre datée du 14 février 1336, de son cher Jean Tauler, et dit qu'il l'appréciait particulièrement, parce qu'il espérait que, par lui et d'autres, le nom du Christ se répandrait de plus en plus dans l'Allemagne. S'il est vrai que l'évêque Berthold assistait aux sermons de Tauler, il ne peut être question ici que de l'époque antérieure à 1338, ou bien encore peut-être de l'année 1345, parce qu'alors Berthold obtint de Clément VI, pour lui et son diocèse, l'absolution des peines canoniques.

Specklin raconte en outre qu'en 1350 Tauler et ses amis Ludolf, le prieur des Chartreux, et Thomas, le prieur des Augustins, étaient encore frappés de l'excommunication générale, parce qu'ils avaient beaucoup écrit contre cette mesure décrétée par le Pape à l'égard de toute la population.

Les livres de Tauler et de ses amis furent, d'après les ordres du Pape, confisqués par l'évêque Jean, et défense fut faite aux fidèles de les lire. Alors les trois amis se retirèrent secrètement dans une chartreuse située près de Strasbourg et y écrivirent plus activement que jamais. Ils publièrent surtout, dit le chroniqueur, une lettre adressée à tous les prêtres, pour les engager à s'occuper des malades et des mourants, à les consoler et à leur administrer, s'ils les demandaient, les sacrements de la Pénitence et de l'Eucharistie. Les malades devaient avoir plus d'égard aux paroles du Christ et des Apôtres qu'à celles d'une excommunication fulminée surtout par la haine et la jalousie. Et en effet, ajoute le chroniqueur, « ils parvinrent à procurer une mort tranquille aux fidèles; ceux-ci ne redoutèrent plus l'excommunication, qui, auparavant, avait laissé mourir tant de gens désespérés d'être privés des derniers sacrements. » Les trois amis publièrent un autre écrit, adressé au clergé et aux savants, dans lequel ils attaquèrent vigoureusement l'injustice d'un interdit qui frappait le pouvoir chargé de Dieu de protéger les ministres de l'Église, et une masse d'innocents, tout en épargnant peut-être les vrais coupables. « Il est impossible de prouver par les Écritures, disaient-ils, que ceux-là sont des ennemis de l'Église ou des hérétiques qui refusent de baiser les pieds du Pape et qui obéissent au roi ou à l'empereur légitimement élu. Si l'empereur est en faute il en doit compte à Dieu, et non aux hommes. Tous ceux qui sont innocemment excommuniés verront se tourner pour eux la malédiction en grâce et en bénédiction. » L'empereur Charles IV, qui se trouvait en 1350 à Strasbourg, fit engager les

trois amis à paraître devant lui, et les commissaires du Pape les citèrent également par devers eux pour en obtenir la rétractation de leur écrit; mais les trois amis ne se rendirent point à la citation. Ce récit de Specklin se rapporte probablement aux années 1348 et 1349, durant lesquelles la peste noire fit d'énormes ravages et répandit partout l'épouvante et la terreur. Or le droit canon (1) autorisait Tauler à assister les mourants et à leur administrer les sacrements, et il n'avait pas besoin d'adresser aux prêtres l'exhortation dont il a été question. Tout ce récit semble en général prouver que Specklin vit dans les écrits des trois amis plus qu'il n'y avait, et c'est ce que pense Görres : « Les choses n'étaient probablement pas aussi fortes et aussi hardies que le vit le chroniqueur; mais on ne peut méconnaître que ces gens montraient du courage et s'opposaient énergiquement à l'injustice. » Du reste, si, dans des temps aussi troublés, des hommes pieux eux-mêmes se trompèrent et transgressèrent les bornes de l'obéissance et de la modération, cela ne prouve en aucune façon qu'ils fussent sciemment et volontairement hostiles à l'Église; ce n'est qu'un signe de la perturbation générale des esprits et de la conscience publique. Il ne faut pas oublier les incontestables abus qu'on faisait alors de l'excommunication, le trouble qui se répandit dans l'Église, l'abaissement où était tombé le Saint-Siége aux yeux du peuple par le séjour ou plutôt la captivité des Papes à Avignon, si l'on veut juger avec impartialité les écrits des hommes les mieux disposés de cette époque.

Quant à Tauler, nous le retrouvons, après tous ces événements, à Cologne, prêchant aux Dominicains de Sainte-Gertrude. Il insiste dans ses sermons d'une manière sérieuse sur la nécessité d'une rénovation de l'esprit et de la discipline monastiques, de la sanctification intérieure; il se prononce énergiquement contre les prétendus amis de Dieu qui s'écartent de la vraie foi, tels que les Béghards.

Tauler, avant la fin de sa vie, revint à Strasbourg. Il y mourut en 1361, le 16 juin, dans une maison de campagne du couvent des religieuses de Saint-Nicolas sous les Tilleuls, où vivait sa sœur. Il fut enterré dans son couvent. Son tombeau existe dans l'ancienne église des Dominicains devenue le Temple neuf, qui appartient aujourd'hui aux protestants.

La doctrine mystique de Tauler se trouve exposée surtout dans ses *Sermons* et dans le livre intitulé *de l'Imitation de la vie pauvre de Jésus-Christ*. Sa mystique est plus pratique que celle d'Eckart; cependant elle s'appuie sur des prémisses spéculatives qui ont évidemment beaucoup d'analogie avec le système panthéiste d'Eckart. Seulement le sens sérieux et moral de Tauler l'arrête à temps et l'empêche de pousser jusqu'à leurs dernières conséquences les principes d'où il part. Tandis qu'Eckart n'a qu'un but, qui est d'établir métaphysiquement que les créatures émanent de Dieu et rentrent dans le sein de Dieu, Tauler fait de ces idées la base de la vie pratique; elles ne sont que le foyer obscur de la sphère dans laquelle Tauler se meut, sans vouloir connaître exactement ce foyer lui-même. L'homme intérieur, dit-il, sort de l'abîme divin; il est éternellement en Dieu, sans être créé, il est consubstantiel avec Dieu; il n'est pas seulement en lui comme idée, mais comme réalité en tant qu'il est esprit; on ne le connaît tel qu'il est qu'en le considérant avant sa création, dans son essence la plus intime, dans l'abîme

(1) *De Sent. excomm.*, in VI.

caché d'où il est sorti (1). Si, dit-il, quelqu'un pouvait jeter un regard ferme et net dans le fond de son être, il y verrait Dieu de la manière la plus pure. *Celui* qui peut voir comment Dieu habite au fond de l'âme jouit de la félicité éternelle par cette vue seule. La proximité dans laquelle nous sommes de Dieu, et l'évidence que nous pouvons acquérir de Dieu, sont si merveilleuses qu'on ne peut ni ne doit en parler longuement (2). De même que l'âme, et en général toute créature, est émanée de Dieu, de même elle doit revenir à lui, rentrer en lui comme dans sa source (3). Mais l'âme s'est livrée avec toutes ses puissances à la sensualité, elle s'est epuisée dans la multiplicité des choses créées. Si le retour à Dieu doit s'opérer, il faut que l'âme se retire de cette multiplicité, se recueille et revienne à sa vraie et pure nature, à son fonds éternel. Pour bien comprendre la voie qui, suivant Tauler, doit ramener l'âme à Dieu, il faut voir comment Tauler définit la nature divine. Dieu, dit-*il*, est l'unité. En face de l'unité suprême et absolue, en face de l'Être qui est seul réel, sont les créatures multiples qui n'ont qu'un être apparent, une existence éphémère. L'être, en général, est ce qui reste lorsqu'on abstrait tout ce qui présente un nom, une force, un mode, un rapport; c'est l'unité incréée, simple, pure et sans modification. Dieu est l'être dans toute sa simplicité, l'être dans lequel disparaît toute distinction et toute différence. Ainsi Tauler dit, dans son sermon sur le jour de la Pentecôte (1) : « Dieu donne par sa grâce à l'esprit ce qu'il est par sa nature, l'être sans nom, sans mode, sans forme. » Dieu est donc au-dessus de tout ce qu'on peut dire de lui, il est au-dessus de tout nom, de toute dénomination. Tauler en appelle à Denys l'Aréopagite, qui donne dans ses écrits la même définition de l'Être divin : « Tout ce à quoi l'homme aspire avec ardeur, tout ce qu'il possède est périssable et sera livré aux vers; il n'y a de vrai et de durable pour lui que l'acte par lequel il se plonge et s'abîme dans le bien simple, inconnu, innomé, caché, qui est Dieu. Dieu n'est rien de ce que tu peux percevoir, penser ou te représenter de lui. Il est au-dessus de tout mode, de tout être, de tout bien, au-dessus de tout ce que tu peux imaginer ou connaître de lui (2). En un mot il est le vrai néant incréé. » Quand l'homme veut arriver à la science de cet être unique, il faut qu'il renonce à toute distinction, à toute représentation, à toute imagination qu'il peut se faire de Dieu; il faut qu'il fasse abstraction de tous les noms, comme de quelque chose de fini et de restreint; il faut qu'il nie tout ce qu'on dit ordinairement de Dieu; en un mot, il faut qu'il procède par la voie de la négation, *via negationis*, frayée par Denys l'Aréopagite (3).

Il en est de même dans la vie pratique. Si l'homme veut devenir semblable à Dieu, se rapprocher de lui, s'unir à lui, il faut qu'il s'abstraie de tout ce qui est fini, qu'il embrasse complétement la pauvreté spirituelle, qu'il se dépouille de tout attachement aux créatures, et, autant que possible, de toute propriété des cho-

(1) *II*[e] *sermon* pour le dimanche après l'Ascension; sermon sur le 19[e] dimanche après la Trinité; *II*[e] *sermon* sur S. Jean-Baptiste, d'après le manuscrit de Strasbourg, dans Schmid, p. 99.

(2) Sermon sur le 19[e] dimanche après la Trinité, édit. de Bâle, 1522, fol. 120, *b*.

(3) Voir *Imitat. de la vie pauvre de Jésus-Christ*, p. 205, éd. de Francf.

(1) Édit. de Leipzig de 1498, fol. 87, *b*; édit. de Francfort, fol. 55, *b*.

(2) Sermon sur la Nativité de la Ste Vierge, éd. de Bâle, fol. 142, *b*.

(3) *Voir* Schmid, p. 115.

ses terrestres. « C'est par la pauvreté que l'homme peut redevenir semblable à Dieu. Qu'est Dieu? Dieu est un être séparé de toutes les créatures; il est une puissance libre, un acte pur. La pauvreté n'est que l'abstraction de toutes les créatures. Qu'est-ce que l'abstraction? C'est le détachement de toutes choses. La pauvreté ne s'attache à rien, et rien ne s'attache à elle (1). »

Tauler énumère les choses dont il faut se dépouiller pour se rapprocher de la simplicité absolue de l'Être divin. Il faut se dépouiller, dit-il, non-seulement de toute possession extérieure, mais de toute possession intérieure. Il s'élève contre ceux qui ne s'attachent qu'aux consolations de la piété, qui se complaisent dans la douceur des sentiments et se révoltent contre les guides spirituels qui les engagent à s'abandonner absolument à Dieu. « Faut-il donc aussi, ajoute-t-il, que l'homme soit pauvre de grâces et de vertus; car la grâce est créée et la vertu appartient à la créature? » « Sans doute, répond-il, Dieu attire d'abord l'âme à lui par la grâce; mais, quand une fois l'âme est élevée au-dessus du corps et des choses sensibles, quand elle est parvenue à la sphère spirituelle, quand elle a passé du temps à l'éternité et pénétré dans la sphère de l'unité, alors la grâce se transforme en Dieu; Dieu n'attire plus l'âme suivant le mode des créatures; il la conduit d'une manière divine, il la conduit de lui à lui-même. Arrivée à ce point l'âme est pauvre de grâces (2). L'union est alors si intime que l'homme est identifié avec Dieu, et que la grâce disparaît comme un moyen uniquement créé pour ceux qui vivent encore d'une vie extérieure et superficielle. »

L'explication que donne Tauler de la manière dont l'homme doit être pauvre de vertus est un peu moins dangereuse. « Les vertus, dit-il, sont, il est vrai, créées quant aux œuvres qu'elles inspirent; mais elles sont divines dans l'intention qui les anime, et par conséquent elles peuvent s'associer à la plus haute contemplation. Comme, dans cet état, l'âme non-seulement reçoit tout immédiatement de Dieu, mais possède tout avec Dieu et en Dieu, la prière, qui n'est qu'un moyen pour ceux qui sont encore éloignés de Dieu, n'est plus nécessaire. Ainsi tombe tout ce qui est moyen, tout ce qui est intermédiaire. Ainsi s'évanouissent la prière, l'invocation des saints et toutes les pratiques particulières (1). » Toutefois l'homme ne doit pas de son chef rejeter ces moyens; il doit attendre qu'ils cessent d'eux-mêmes par le fait de la grâce divine. C'est de cette manière que prospère le cep de vigne. Le vigneron le dépouille de la surabondance de son feuillage, afin que le soleil puisse verser d'aplomb ses rayons sur les grappes sans rencontrer d'obstacle. « Alors l'esprit se plonge si profondément, si foncièrement en Dieu, qu'il perd tout souvenir et tout sentiment de distinction. Il devient un avec Dieu; son être est tellement pénétré par l'Être divin qu'il s'y perd comme une goutte d'eau dans un immense foudre de vin. Abîmé dans l'unité divine il ne distingue plus rien, et tout ce qui l'a élevé, aidé, amené à cet état, perd son nom, et l'humilité, et la bonne intention, et lui-même, et il n'est plus qu'une pure, silencieuse et mystérieuse unité sans distinction, ni diversité, ni multiplicité (2). » Alors il faut que

(1) Voir *Vie pauvre*, etc., p. 1.
(2) *Ibid.*, p. 10.

(1) Sermon pour la Septuagésime, Leipzig, édit. de 1498, fol. 34, a. Schmid, p. 130 : *Also so fallen rechte ab alle Mittel in diesen Menschen und empfahen Alles sonder alle Mittel. Hie fællet Gebet ab und die Bilder der Heiligen und Weisen und Uebungen.*
(2) L. c.

l'homme demeure dans un profond silence, dans un état complet de passiveté, de peur que cette unité ne vienne à se rompre, et afin que Dieu seul parle dans l'âme. « Le silence et la passiveté constituent la perfection et font la vie (1). » Dieu seul parle dans l'âme, et, comme la parole de Dieu est son Fils, Dieu, parlant son Fils, engendre son Fils dans l'âme. Ainsi l'homme devient « semblable à Dieu, divin, Dieu; » il devient par grâce tout ce que Dieu est par nature. « Si l'homme pouvait voir son âme dans cet état, il la verrait dans le vêtement, la lumière, le mode, l'essence de Dieu par la grâce, et il se prendrait pour Dieu (2). »

Il est certain que ces explications présentent un sens souvent suspect et dangereux, que tout cela respire le panthéisme et peut mener au dévergondage sentimental et à l'inaction funeste du quiétisme.

Mais Tauler prévient toujours ces conséquences, souvent de la manière la plus nette et la plus formelle, en faisant allusion aux égarements des Béghards et des frères du Libre Esprit (3), et en combattant ceux qui prétendent que l'union de l'âme avec Dieu est absolue. Il affirme au contraire que la créature, au degré le plus élevé, dans l'union la plus intime avec Dieu, est encore séparée de Dieu par un incommensurable abîme (4). Il répète souvent que nous ne devenons pas Dieu par nature, mais divins par grâce (5). Croire le contraire, dit-il, est une dangereuse hérésie. Il ne veut pas non plus qu'on renonce entièrement aux œuvres extérieures, qu'on dise qu'il est inutile d'entendre prêcher, qu'il suffit d'écouter la voix qui parle au dedans. L'homme, avec sa faiblesse native, ne peut aujourd'hui se maintenir dans l'état de pure contemplation; il faut qu'il recoure aux œuvres extérieures, afin que, reprenant des forces par elles, il puisse derechef se recueillir et rentrer en lui-même (1). Pour démontrer que la pratique des bonnes œuvres doit s'associer à la contemplation il en appelle à la parole du Sauveur : « Que votre lumière luise devant les hommes! » Ces paroles, dit-il, condamnent ceux qui n'estiment que la contemplation, qui rejettent la pratique et prétendent qu'ils n'ont besoin ni d'œuvre ni de vertu. Le Seigneur, ajoute-t-il, nous démontre le contraire, en disant que la semence doit rapporter cent pour un (2). Il condamne absolument ceux qui rejettent les pratiques extérieures de l'ascétisme, le jeûne, les veilles, le chant, le prosternement. Toutes ces pratiques sont nécessaires, dit-il, parce qu'en tout temps la chair s'élève contre l'esprit, la nature résiste à la grâce et se fortifie contre elle (3). Cependant l'amour est supérieur à tous ces moyens; c'est par l'amour surtout que l'esprit lui-même, qui souvent résiste et se révolte, est soumis et captivé. Or tous les ascètes catholiques professent cette doctrine. Toutefois on ne peut nier que Tauler place trop à l'arrière-plan l'activité extérieure, la pratique des bonnes œuvres, qu'il y a une tendance spiritualiste exagérée dans ce qu'il dit de l'union intime de l'âme avec Dieu, et qu'il insiste parfois sur la nécessité de cette union, en opposition avec les œuvres extérieures, de manière à faire croire qu'il tient la pratique des vertus, des bonnes œuvres et de l'ascé-

(1) Voir *Imitation de la vie pauvre*, etc., p. 138.

(2) *IIIe sermon* pour le dimanche après la Trinité, fol. 126, édit. de Leipzig.

(3) Schmid, p. 160.

(4) P. 139.

(5) *Imit.*, etc., p. 230.

(1) *Imit.*, p. 160.

(2) *Matth.*, 13, 8. Sermon pour le dimanche après l'Épiphanie, éd. de Bâle, fol. 15, *b*.

(3) *Ib.*, fol. 14, *a*.

tisme, pour un simple degré que dépassent et dédaignent les esprits contemplatifs, les âmes parvenues à une complète perfection. Sa prédilection pour la théorie de la pauvreté et du dépouillement, comme idéal de la vie parfaite, l'amène à ce mépris apparent des œuvres extérieures et l'entraîne comme malgré lui. Il faut donc voir Tauler tout entier et ne pas le juger d'après des passages isolés, où il est évident qu'il semble s'égarer. Il ne faut pas méconnaître non plus la difficulté contre laquelle Tauler a, comme tout mystique, à se débattre pour trouver l'expression juste et parler avec exactitude de l'ineffable union de l'âme avec Dieu par la grâce, difficulté en vue de laquelle les écrivains qui ont traité du spiritualisme ont toujours joui d'une certaine liberté et ne doivent jamais être pris à la lettre. On ne peut pas méconnaître non plus que les écrits de Tauler perdent beaucoup de leur utilité pratique par la prédominance par trop exclusive qu'il donne à l'élément spéculatif et spiritualiste. Ils ne sont point à la portée de tout le monde. Sa vie pauvre selon Jésus-Christ ne peut, à ce point de vue, supporter aucune comparaison avec l'Imitation de Jésus-Christ de Thomas à Kempis. Combien ce petit livre unique est autrement intelligible, pratique et abordable ! et que la morale de la doctrine évangélique y est exposée et développée d'une manière autrement pure, simple et vraie !

Il en est de même des sermons de Tauler ; ils devaient être très-souvent inintelligibles pour une grande portion de ses auditeurs ; ils sont monotones ; il est rare qu'ils appliquent les principes moraux aux diverses situations de la vie ; ils aboutissent toujours au thème privilégié de l'auteur. Toutefois il faut reconnaître qu'ils sont incomparables quant à la chaleur du sentiment, quant à la beauté du style et à la profondeur de la pensée. Tauler est incontestablement le plus grand des prédicateurs de son siècle. Ses homélies sont, pour la forme et le fond, bien supérieures à tout ce que nous connaissons des prédicateurs du quatorzième siècle. Il est le vrai représentant de l'esprit exclusif et profond des Allemands. Il a rendu d'immortels services à leur langue ; son style prouve combien dès lors les mystiques savaient habilement manier l'allemand et le mettre au service de leurs spéculations les plus subtiles et les plus délicates. Tauler a été jugé de diverses manières ; cependant de tout temps et jusqu'à nos jours, sauf le seul docteur Eck, l'unanimité des voix, dans l'Église catholique, s'est prononcée en faveur de celui que ses contemporains nommaient le docteur illuminé, *doctor illuminatus*. Les protestants ont toujours beaucoup lu les ouvrages de Tauler et l'ont vanté, tout en dédaignant ses sentiments catholiques. Les éditions les plus connues de ses *Sermons* sont celle de Leipzig, 1498 (la meilleure, d'après Schmid, parce qu'elle est presque littéralement d'accord avec le plus ancien manuscrit de Strasbourg) ; celle de Bâle, 1521 et 1522 ; de Halberstadt, en bas-saxon, 1523 ; de Cologne, 1543. Surius fit paraître à Cologne, 1548, une traduction latine des œuvres de Tauler (avec des additions et des corrections). L'édition protestante de Spéner et Arndt (réimprimée en 1841 par Kuntze et Biesenthal, Berlin) n'est qu'une traduction de l'édition de Surius avec des notes protestantes. Une nouvelle édition catholique (d'après celle de Bâle) a paru à Francfort-sur-le-Mein, 1826, 3 vol., avec une excellente préface. La meilleure édition de l'*Imitation de la vie pauvre de Jésus-Christ* a paru en 1833, à Francfort-sur-le-Mein, par les soins du conseiller Schlosser, avec un excellent *Lexicon Taulerianum* ; une réimpres-

sion de cette édition a été faite en 1850 à Constance.

Cf., outre Quétif et Échard, Néander et Schmid, Diépenbrock, *Vie et écrits de H. Suso*, avec *une préface de Görres*, 1854, 3[e] édit. ; Möhler, *Revue trimestrielle de Tub.*, 1834, p. 551 ; Pischon, *Monuments de la langue allemande*, Berlin, 1840.

KERKER.

TAXES. *Voy.* IMPÔTS, CHANCELLERIE (*taxes de*).

TÉBETH (MOIS DE). *Voyez* ANNÉE DES HÉBREUX.

TE DEUM. On nomme ainsi, par les mots mêmes du commencement, une hymne universellement connue dans l'Église latine et qui est ainsi conçue : *Te Deum laudamus. Te Dominum confitemur. Te æternum Patrem omnis terra veneratur. Tibi omnes angeli, tibi cœli et universæ potestates, tibi Cherubim et Seraphim incessabili voce proclamant : Sanctus, sanctus, sanctus, Dominus Deus Sabaoth ; pleni sunt cœli et terra majestatis gloriæ tuæ. Te gloriosus apostolorum chorus, te prophetarum laudabilis numerus, te martyrum candidatus laudat exercitus. Te per orbem terrarum sancta confitetur Ecclesia, Patrem immensæ majestatis, venerandum tuum verum et unicum Filium, sanctum quoque Paracletum Spiritum. Tu Rex gloriæ, Christe, tu Patris sempiternus es Filius. Tu ad liberandum suscepturus hominem non horruisti virginis uterum. Tu, devicto mortis aculeo, aperuisti credentibus regna cœlorum. Tu ad dexteram Dei sedes in gloria Patris. Judex crederis esse venturus. Te ergo quæsumus, tuis famulis subveni, quos pretioso sanguine redemisti. Æterna fac cum sanctis tuis in gloria numerari. Salvum fac populum tuum, Domine, et benedic hæreditati tuæ. Et rege eos, et extolle illos usque in æternum. Per singulos dies benedicimus te, et laudamus nomen tuum in sæculum sæculi. Dignare, Domine, die isto sine peccato nos custodire. Miserere nostri, Domine, miserere nostri ! Fiat misericordia tua, Domine, super nos, quemadmodum speravimus in te. In te, Domine, speravi, non confundar in æternum.*

On ne connaît pas l'auteur de cette hymne. La chronique apocryphe, et par conséquent peu certaine, de S. Dace (rédigée plusieurs siècles après la mort de cet archevêque) l'attribue à *S. Ambroise* et à *S. Augustin*. Lorsque Ambroise, dit-elle, baptisa Augustin, ils chantèrent alternativement cette hymne qu'une inspiration divine leur dicta. On l'attribue aussi à S. Ambroise seul, et c'est pourquoi on la nomme souvent *hymnus Ambrosianus*. Gavantus (1) vit un vieux bréviaire romain portant ce titre : *Hymnus S. Abundii*. Natalis Alexander revendique la paternité de cette hymne en faveur d'un moine nommé *Sisebut* (2). On nomme aussi parmi les auteurs *S. Hilaire* de *Poitiers* et *Nicetius* de *Trèves* (3).

Ce qui est plus certain que tout cela, c'est que le *Te Deum* est déjà prescrit dans la règle de S. Benoît. Les protestants l'ont conservé.

Dans l'office de l'Église catholique on le récite aux fêtes des saints, à la fin du 3[e] nocturne, de même que tous les dimanches, tous les jours de fête, jusqu'aux fêtes simples, durant les octaves et pendant tout le temps pascal. La règle de S. Benoît prescrit de le réciter après le 3[e] nocturne de tous les offices sans exception. On chante exceptionnellement le *Te Deum* pour remercier Dieu d'un grand bienfait. Dans ce cas le *Te Deum* constitue à lui seul une solennité religieuse, ou bien on le rattache à la

(1) T. II, sect. 5, c. 19.
(2) *Hist. eccl.*, l. IV, c. 6, art. 29.
(3) Bingh., *Orig. Eccl.*, l. XIV, c. 2, § 9.

10.

célébration solennelle de la messe, en le chantant à la fin de l'office. Le Pontifical romain énumère plusieurs circonstances où le *Te Deum* doit être chanté, par exemple le sacre d'un évêque, le couronnement d'un roi, la consécration d'une vierge. Le Cérémonial romain ajoute : l'élection d'un Pape, la canonisation d'un saint, la publication d'une paix conclue, la conclusion d'un traité d'alliance en faveur de l'Église.

En Bavière on le chante à la fête du roi et de la reine. En France on fait de même à la fête du souverain, après la Confirmation, après la première Communion, etc. (1).

Voici ce qu'on observe en général en chantant le *Te Deum* (2).

1. L'officiant, en chape, revêtu de l'étole, debout devant l'autel, sur lequel brûlent au moins quatre cierges, entouré de lévites et de deux céroféraires, entonne les premiers mots : *Te Deum laudamus*. Les chantres (le clergé et le peuple) chantent tous l'hymne jusqu'au bout, avec ou sans accompagnement de musique instrumentale. Ce n'est que par exception que l'officiant n'entonne pas. Il entonne à genoux (3). Si l'officiant est un évêque le premier chantre lui donne l'intonation. Lorsqu'on chante le verset, *Te ergo quæsumus*, *tuis famulis subveni quos pretioso sanguine redemisti*, l'officiant et les servants s'agenouillent. Quand le Saint-Sacrement est exposé on ne se met pas à genoux à ce verset (4).

Pendant qu'on chante, dans certaines églises, comme Paris, Orléans, Angers, on encense l'autel.

La couleur des ornements est le blanc ; ce n'est que lorsqu'on chante le *Te Deum* immédiatement après la messe, ou durant une consécration, qu'on se règle d'après la couleur du jour.

2. Lorsque le chœur a fini l'hymne, l'officiant chante une oraison répondant au but de la cérémonie, après la récitation d'un verset et de son répons. S'il n'y a pas d'oraison dans le Missel, ni dans le Rituel, qui corresponde à la circonstance, on prend l'oraison (Collecte) qui est dans l'appendice du Missel, à la messe votive *de Trinitate : Deus, cujus misericordiæ non est numerus et bonitatis infinitus est thesaurus, piissimæ majestati tuæ pro collatis donis gratias agimus, tuam semper clementiam exorantes ut, qui petentibus postulata concedas, eosdem non deserens ad præmia futura disponas ; per J. C. D. N.* Les versets sont ou les versets ordinaires, *Domine, exaudi*, etc. ; *Dominus vobiscum*, etc., ou des versets correspondant plus spécialement à la Collecte.

Ainsi le Cérémonial romain indique pour le *Te Deum* dit en actions de grâces de la conclusion de la paix, comme corrélatif à la Collecte de la messe *pro Pace, Deus a quo sancta desideria*, etc., les versets spéciaux suivants : *Fiat pax in virtute tua*, ℟. *Et abundantia in turribus tuis ;* ou : *Non nobis, Domine, non nobis*, ℟. *Sed nomini tuo da gloriam*. A la Collecte d'actions de grâces, *Deus, cujus*, etc., répond le verset : *Benedicamus Patrem et Filium cum Sancto Spiritu*. ℟. *Laudemus et superexaltemus eum in sæcula*.

3. Exceptionnellement on chante parfois plusieurs oraisons avec leurs versets, avec ou sans *Pater*. Ainsi le Cérémonial romain prescrit, pour l'action de grâces solennelle de la conclusion d'une alliance en faveur de l'Église et le maintien de la paix, qu'immédiatement après le *Te Deum* on entonne un *Pater*, puis plusieurs versets et leurs ré-

(1) *Liturgie*, dans Migne.
(2) Cf. *Cerem. episc.*, l. I, c. 2 ; l. II, c. 6.
(3) *Cerem. Rom.*, tit. 1, § 37.
(4) *S. R. C.*, 27 Mart. 1779.

pons : ℣. *Salvos fac servos tuos, Domine*, ℟. *Deus meus, sperantes in te.* ℣. *Dissipa gentes quæ bella volunt*, ℟. *Ut liberentur dilecti tui et confiteantur nomini tuo.* ℣. *Concede, Domine, populo tuo ut sit ei cor unum et anima una*, ℟. *In observatione mandatorum tuorum.* ℣. *Mitte nobis, Domine, auxilium de Sancto*, ℟. *Et de Sion tuere eos.* On termine par les oraisons : *Ecclesiæ tuæ* (*Orat. contra persec. Eccles.*) et la Post-Communion, *Deus, auctor pacis*, de la messe votive *pro Pace.*

A Passau et ailleurs l'usage est de réciter trois ou plusieurs oraisons (*pro rege, in honorem Beatæ M. V., de venerab. Sacram.*, et en dernier lieu la Collecte de l'action de grâces), et de faire précéder chaque oraison du verset et du répons correspondant.

L'usage de chanter solennellement le *Te Deum* en dehors des heures canoniales, et d'en faire une cérémonie spéciale, est très-ancien ; conformément à un capitulaire de Louis le Débonnaire, l'assemblée des évêques de Tribur, en 822, termina ses délibérations de cette manière (1). Lorsque le Pape Étienne IV se rendit à Reims et y couronna Louis le Débonnaire et sa femme Irmingard, on chanta le *Te Deum* à son entrée dans l'église, et le Pape termina en chantant l'oraison (2). Le *Codex Ratoldi* du Sacramentaire de Hugues Ménard contient la même prescription. On chanta également le *Te Deum* au couronnement de Charles le Chauve, à Metz (3). Avant qu'on se servît habituellement du *Te Deum* on chantait, dans les circonstances analogues, le *Gloria in excelsis*, etc.

Cf. l'article Hymnes.

Schmid.

(1) Baluze, *Cap. Franc.*, t. I, p. 630.
(2) Cf. Not. Bin., *ad Vit. Steph.*, ap. Labb. et Coss.
(3) Baluze, t. II, p. 220.

Tégernsée (couvent de). Les ducs agilolfinges, leurs parents et beaucoup d'autres grands de Bavière se sont acquis une immortelle renommée par tout ce qu'ils ont fait pour introduire le Christianisme en Bavière et y créer une foule d'églises et de monastères (1). Parmi ces grands se distingua une famille alliée des ducs de Bavière, qui consacra tous ses biens à la fondation des couvents. Cette famille se composait des frères Landfried, Waldram et Éliland, et de leur sœur Geilawind, qui érigèrent et dotèrent huit monastères : Benedictbeuern, Schlehdorf, Siverstatt, Sandau, Wessobrunn, Polling, Staffelsée et Kochlsée. Benedictbeuern, dont Landfried devint supérieur, fut à la tête de ces établissements (2).

Deux autres frères issus d'une autre branche de la souche agilolfienne, *Adalbert* et *Otgar* (3), devinrent les fondateurs du célèbre couvent bavarois de Tégernsée et des chapitres d'Ilmmünster et de Pölten (4).

On date ordinairement la fondation de Tégernsée de l'année 746, sous le règne de Pépin. Un catalogue des abbés de Tégernsée dit que les premiers moines de ce couvent furent envoyés, en 719, par l'abbé Othmar de Saint-Gall. C'est évidemment une erreur chronologique. Il n'en reste pas moins vraisemblable que ce fut de Saint-Gall que vinrent les premiers moines de Tégernsée; seulement il faut ramener cette mission à une date plus rapprochée. Le premier abbé de Tégernsée fut le fondateur Adalbert lui-même. Son frère et coopérateur Otgar entra sous sa direction comme simple moine ; on prétend

(1) *Voy.* Bavière.
(2) Voir *Mon. Boica*, VII. *Chron. Benedictob.* de Meichelbeck. Leutner, *Hist. monast. Wessofont.* Rudhart, *Hist. de la Bavière.* Rettberg, *Hist. de l'Égl. germ.*, II.
(3) *Voir* Freyberg, *Histoire de Tégernsée*, suppl. 1.
(4) *Voy.* Pölten.

qu'Adalbert n'eut pas moins de cent cinquante moines sous sa direction. Les notices qui existent encore sur le partage des biens du couvent de Tégernsée par le duc Arnolphe peuvent faire comprendre la situation géographique du patrimoine du couvent et l'extension de ses propriétés, car les domaines allaient depuis Kreut jusque dans le voisinage de Landshut et Pfaffenhofen, et, outre cela, Adalbert et Otgar avaient de grandes propriétés dans la marche orientale de Bavière (1). On comptait le couvent de Tégernsée parmi les monastères les plus importants de l'empire frank, du temps de Louis le Débonnaire; il est énuméré parmi ceux qui étaient tenus de fournir des présents et des hommes au roi. Tous les documents de Tégernsée rapportent qu'Adalbert et Otgar obtinrent de Rome, au temps du Pape Zacharie, pour leur couvent, le corps du martyr S. Quirin. Ces reliques furent-elles réellement apportées de Rome, c'est ce dont on peut douter, vu qu'un vieux document de 804 parle simplement de la translation des ossements de S. Quirin, martyr, à Tégernsée, dans cette année, mais sans dire qu'ils furent apportés de Rome (2). Il reste à savoir quel était le Quirin qui fut rapporté de Rome; Rettberg pense que ce fut le célèbre martyr Quirin, évêque de Siscia (3), tandis que les Bollandistes, d'accord avec les documents de Tégernsée et les *Quirinales* du célèbre Métellus de Tégernsée (4), disent que c'était un S. Quirin de Rome (5).

Par suite des invasions des Madgyares en Bavière (6) et du partage des biens de l'Église et des couvents par le duc Arnolphe à ses soldats, le couvent de Tégernsée tomba complétement en ruines durant le dixième siècle; il est dit à ce sujet, dans l'acte de restauration par l'empereur Othon II, en 979: ...*Hæc nempe principalis et regia exstitit abbatia* (Tégernsée) *et religiosis abbatibus quam pluribus insignis, privilegiis antecessorum regum Pippini, videlicet et Karoli Magni, Hludowici, Karolimanni, roborata, et ab omnium districtione personarum immunis, donec laicorum tradita dominio claustrum et officinas monachorum cum uxoribus habitare cœperunt, et sordebant canibus claustra sacra domus. Ex quo, monachis stipendiis suis ereptis, tota ibi religiosa deperiit vita, et spurcitia atque nefariis rebus invalescentibus, mox cœlesti vindicta monasterium et omnia ejus ædificia cum libris et ecclesiastico cultu igni concremantur* (1).

Le restaurateur de l'abbaye fut l'empereur Othon II, qui le rétablit, à la demande d'Othon, duc de Souabe et de Bavière, en 979. Hartwich, moine de Trèves, fut appelé à diriger l'abbaye, et les moines eurent pour l'avenir le droit d'élire leur abbé. Le couvent fut placé sous le patronage de l'empereur; les voitures et les bateaux du couvent furent affranchis de tout impôt, et tous les droits traditionnels de l'abbaye et ceux qui pourraient lui être dévolus à l'avenir mis à la disposition absolue de l'abbé (2).

Tégernsée, se relevant dès lors, parvint bientôt à une grande prospérité et à une haute considération. Déjà sous l'abbé Burchard († 1017) le couvent avait 200 frères. C'est parmi ceux-ci que Bruno, évêque d'Augsbourg, en

(1) Voir *Mon. Boica*, VI, 162. Freyberg, *Histoire de Tégernsée*, Munich, 1822, p. 23-26.
(2) Voir *Mon. Boica*, VI, 152. Rettberg, II, 264.
(3) *Voy.* QUIRIN.
(4) *Voy.* MÉTELLUS.
(5) *Voir* Bolland., ad 25 Mart., *de S. Quirino.*
(6) *Voy.* MADGYARES.

(1) *Mon. Boica*, VI, p. 154-155.
(2) *Ibid.*, VI, p. 154-156.

1015, choisit les douze premiers moines qui occupèrent le nouveau monastère de Saint-Ulrich et de Saint-Afre (1).

En 1031 une colonie de douze moines de Tégernsée alla réformer l'abbaye de Benedictbeuern (2), et en 1102 l'abbé Ulschalk de Tégernsée rédigea l'acte de fondation de Diétramszell (3). On appela encore souvent par la suite des moines de Tégernsée dans d'autres monastères, et l'on compte plus de quarante évêques et abbés mitrés qui sortirent de ses rangs. Les abbés de Tégernsée sont comptés, dans les lettres des empereurs du douzième siècle, parmi les princes de l'empire (4). Sous l'abbé Conrad I[er] († 1155) on cite un Rupert, et en 1190 un Albanus *dapifer*; dans le siècle suivant on rencontre, parmi les autres dignitaires de la cour abbatiale, des maréchaux, des échansons, des chambellans (5).

Plusieurs empereurs accordèrent au couvent des lettres d'immunités, entre autres l'empereur Frédéric I[er], en 1163. L'acte énumère dans sa lettre les églises appartenant à l'abbaye : Diétramszell, Gmunden, Égerden, Wachering, Reicherspuren, Warngau, Walde, Holzkirchen, Pusenkam, Erhunau, Phrumbach, Vaterstetten, Wahlstat, Inhing, Unholzing, Zell, Sternberg, et les basiliques d'Achleiten et Funsing (6). Les princes de Bavière se montrèrent également les protecteurs et les bienfaiteurs de l'abbaye, qui, jusqu'au moment de sa sécularisation, fut une des gloires du pays (7). Les Papes ne demeurèrent pas en arrière, comme le prouvent les lettres de protection et d'immunités qu'ils accordèrent au couvent (1).

En 1164 le Pape Alexandre III concéda à tous les visiteurs de l'église abbatiale, le jour de sa dédicace et le jour de l'octave, qui auraient confessé leurs fautes avec une véritable contrition, une indulgence de quarante jours. Le même Pape accorda, en 1177, à l'abbé de Tégernsée, le droit de porter la mitre *in præcipuis solemnitatibus, intra missarum solemnia et in processionibus Ecclesiæ tuæ, necnon etiam in conciliis episcoporum* (2). Le Pape Jules II transmit, en 1512, aux abbés de Tégernsée le pouvoir d'ordonner les religieux du couvent jusqu'au sous-diaconat exclusivement (3).

Dès les temps anciens cette abbaye fut un sanctuaire où l'on cultiva les sciences, les arts, l'industrie et l'agriculture. On voit qu'avant sa restauration par l'empereur Othon II on s'y livrait avec ardeur à l'étude, car au moment de sa ruine par le duc Arnolphe il comptait dix écolâtres. Probablement ces écolâtres dirigeaient, outre l'école intérieure du couvent, une école du dehors pour ceux qui n'appartenaient pas à l'état monastique. Divers renseignements, provenant de temps divers, constatent l'existence de cette école extérieure, et il faut dire, à la gloire de l'abbaye, que jamais l'enseignement n'y fut négligé ou interrompu, même au temps où tant d'autres couvents offraient de tristes exemples sous le rapport de l'activité littéraire (4). Tégernsée peut même se vanter d'avoir eu, au quinzième siècle, des écoles populaires, dont les abbés se firent toujours un objet de sérieuse préoccupation (5).

(1) *Voir* Freyberg, 38.
(2) *Ib.*, 40.
(3) *Ib.*, p. 57.
(4) *Mon. Boica*, VI, 167.
(5) *Ib.*, VI, 343-347. Freyberg, p. 148.
(6) *Mon. Boica*, VI, 174-180. Freyberg, p. 74.
(7) *Mon. Boica*, VI, 242, 243, 244, 246, 248, 250, 252, 254, 258, 259, 260, 264, 266, 271, 275, etc., 288, 307, etc.

(1) *Mon. Boica*, VI, 169, 186, 189, 192, 204, 216, 222, 324.
(2) *Ib.*, 188.
(3) *Ib.*, 325-326.
(4) Gunthner, *Hist. des Établiss. littér. de la Bavière*, t. I, p. 219. Freyberg, 179.
(5) *Voir* Gunthner, t. II, p. 72-74, 146. Hef-

En même temps les abbés eurent soin de faire rédiger les annales du monastère; tels surtout les abbés Hartwich († 982), Gosbert († 1001), Béringer († 1012), Rupert († 1186), Manegold († 1216), Gaspar d'Ayndorf († 1461), Conrad II, Airinschmalz († 1492) (1). La belle bibliothèque qu'on y trouva en 1803, lors de la sécularisation, et qui fut en partie incorporée à la Bibliothèque royale et à celle de la ville de Munich, rendit un éclatant témoignage au zèle que les abbés et les moines avaient mis à recueillir et à transcrire des ouvrages de toute espèce. La bibliothèque fut enrichie surtout par les soins des abbés Gosbert, Béringer et Burchard († 1017); Ellinger, successeur de Burchard; Siegfried († 1068). Conrad V acheta, au prix d'environ 1,100 livres, quatre cent cinquante manuscrits. Sous l'abbé Henri V (1501-1543) la bibliothèque possédait dix-huit cent soixante-neuf ouvrages, sans compter ceux qui, dans les vingt-deux dernières années, n'avaient pas été catalogués, à cause de leur quantité. Il y avait, en 1500, deux cent quatre-vingt-un ouvrages seulement de médecine (2).

Parmi les copistes les plus infatigables on compte : Froumund, qui fit aussi beaucoup copier ses élèves ; Pabo, Sigibald, Adalbert, le fameux Othlo, l'abbé Ellinger, etc. On comprend qu'ils copièrent beaucoup d'ouvrages latins et grecs. Les abbés Rupert et Gaspar avaient des copistes à gages; l'abbé Quirin II érigea, en 1573, une imprimerie. Parmi ces copistes il y avait beaucoup de calligraphes remarquables et de peintres en miniature ; d'autres dessinaient des lettres sur fonds d'or, sur des tapis de diverses couleurs, ou écrivaient avec des lettres d'or et ornaient les majuscules et les marges de peintures. Il y avait déjà de ces calligraphes et de ces miniaturistes sous l'abbé Gosbert, et ils se perpétuèrent jusque dans le seizième siècle (1). On voit, par une lettre de Gosbert († 1001) au comte Arnold, qui fit, le premier, cadeau à l'église de Tégernsée de vitraux de couleur, que la peinture des vitraux était déjà cultivée au monastère. Cet abbé fonda une fabrique de vitraux ; Tégernsée fit alors époque dans l'art de la peinture sur verre et de la fonderie, et on y travaillait sur commande (2). On trouve aussi des traces de peintures sur fresque sous l'abbé Ellinger, qui fit peindre une crypte qu'il avait bâtie. Rupert († 1186) confia les peintures de l'église abbatiale à un religieux de S. Emmeram; Conrad V († 1492) décora la chapelle de Saint-André, qu'il avait construite, et orna l'église de peintures; Quirin († 1594) fit également décorer les appartements qu'il avait disposés, et appelés Jérusalem, Rome, Constantinople, Babylone, etc. (3). L'abbé Gosbert créa une fonderie de cloches, et l'on a encore un petit traité sur l'art de fondre le bronze du moine Froumund, que nous avons déjà nommé (4). On peut voir dans Hefner des détails sur la pratique de divers autres arts qu'on cultivait à Tégernsée. Quant à l'architecture, Béringer († 1012) fortifia l'abbaye en y élevant des tours ; sous Ellinger (depuis 1041) on fait mention du religieux Édémeram, architecte, qui bâtit un sanctuaire. Seifried († 1068), qui offrit à l'empereur Henri III une

ner, *Travaux artistiques et scientif. de l'abb. de Tégernsée*, Archives de la Haute-Bavière, I, p. 20-28.

(1) Voir *Mon. Boica*, VI, in præf., et le *Codex traditionum* inséré dans ce recueil. *B. Pezii Anecd.*, t. III. OEfélé, *Script. rer. B.* Hefner, p. 16, 24.

(2) Gunthner, t. II, p. 59-60. Hefner, p. 16-18.

(1) *Voir* Hefner, p. 26-28. Freyberg, p. 184.

(2) Gunther, t. I, p. 373-375. Freyberg, 185. Hefner, 29-30.

(3) *Voir* Hefner, 28-29.

(4) *Voir* Freyberg, 185, 201. Hefner, 30.

magnifique collection de livres ornés de lettres d'or et d'argent, et sous la direction duquel les moines copiaient et peignaient assidûment, fit aussi construire d'importants bâtiments annexés à l'abbaye. Éberhard II († 1091) rebâtit la partie du couvent qui était tombée en ruines, l'entoura de murailles, pava le sol de l'église et construisit en outre plusieurs églises, tandis que le moine Wérinher travaillait à la gloire du couvent comme calligraphe, peintre, ciseleur, verrier et fondeur (1), et que le savant moine Reinfried enrichissait la bibliothèque d'une magnifique collection de manuscrits (2). Rupert († 1186) reconstruisit l'église abbatiale. Plus tard Gaspard († 1461) et Conrad V († 1492) travaillèrent également à l'embellissement du monastère, que son dernier abbé, Grégoire II (Rottenkolber), enrichit d'un réfectoire orné de stucs magnifiques, en même temps qu'il faisait construire une superbe hôtellerie dont le double escalier en marbre devint célèbre (3).

Enfin nous citerons les noms des abbés de Tégernsée dont on a des écrits, ou qui se sont signalés comme savants, théologiens, ascètes, poëtes, etc. Nous avons déjà nommé Gosbert, Eberhard Ier, Béringer, Ellinger, Ulrich Ier, Herrand, Seifrid, dont B. Pez a publié les lettres (4).

Parmi les savants et les protecteurs de la science on remarque : Gaspard d'Ayndorf († 1461) ; Conrad V Airinschmalz († 1492), qui enrichit la bibliothèque, et dont les lettres sont dans la Bibliothèque ascétique de Pez (5) ; Maur († 1534), protecteur des savants, ami des livres et de l'étude du grec (6) ; Balthasar († 1568), qui s'occupa beaucoup du progrès des écoles (1) ; Quirin II († 1594), fondateur de l'imprimerie de l'abbaye, auteur de plusieurs écrits (2), et le dernier abbé que nous avons indiqué plus haut, Grégoire II, qui donna à ses jeunes religieux d'excellents professeurs de mathématiques, de physique, de botanique, de langues orientales, de diplomatique, de droit, et fonda un cabinet de médailles et de gravures (3).

Il y eut de tout temps parmi les simples moines de Tégernsée des savants, des maîtres, des écrivains remarquables. En tête de tous nous avons déjà cité Froumund, maître dans tous les arts et toutes les sciences cultivés de son temps, qui chanta les vertus et les exploits des ducs de Bavière, rédigea les plus anciennes annales du couvent et écrivit des lettres qui révèlent son ardeur pour les études classiques et sont précieuses pour l'histoire (4). De son temps le couvent posséda encore comme copistes assidus et écolâtres dévoués Pabo, Meginhelm, Wigo, Wicher et Sighard ; ces trois derniers furent envoyés diriger l'école de Feuchtwang (5). Au douzième siècle on cite les deux moines Wérinher et Métellus. Wérinher, qu'il ne faut pas confondre avec l'artiste qui a déjà été nommé, fit faire des progrès aux études classiques, célébra en langue allemande la sainte Vierge, rédigea divers écrits, dessina une carte et fonda un jardin botanique. Métellus, son contemporain, chanta, dans une série de pièces de vers intitulées *Quirinalia*, parmi lesquelles on trouve des imitations des églogues de Virgile et des odes d'Horace,

(1) *Voir* Freyberg, 55. Hefner, l. c.
(2) *Voir* le catalogue de ces livres dans Freyberg, p. 178.
(3) *Voir* Gunthner, Freyberg et Hefner, l. c.
(4) *Anecd.*, VI. Gunthner, t. I, p. 168-172.
(5) T. VIII.
(6) Gunthner, t. II, p. 128.

(1) Gunthner, 129-139.
(2) *Voir* Kobolt, *Lexique des Savants de Bavière*, art. *Restaur.*
(3) Hefner, p. 23.
(4) Gunthner, I, *passim.* Freyberg, 22, 176. Hefner, 16, 22, 24.
(5) Freyberg, 30, 177.

l'histoire et les miracles de S. Quirin, martyr (1).

Au quatorzième siècle on nomme les écolâtres Herrmann et Christian (2).

Au quinzième siècle les savants pullulèrent à Tégernsée, surtout sous l'administration de Gaspard et de Conrad V; tels furent : Ulrich Stöckl († 1448), restaurateur de la littérature à Wissbrun (3); Jean Keck († 1450), auteur de plusieurs écrits, envoyé avec Stöckl, par la Bavière, au concile de Bâle (4); Bernard de Waging († 1472), ascète, réformateur du couvent, oracle des abbés de son ordre et de beaucoup d'évêques, ami du cardinal Nicolas de Cuse (5), fécond auteur d'écrits ascétiques (6); Wolfgang Kydrer († 1487); au commencement du seizième siècle, Ulrich de Landau, ascète et écrivain; le savant Wolfgang Sédélius († 1562), habile helléniste et latiniste, appelé par le duc Guillaume IV à Munich en qualité de théologien et de prédicateur de la cour, y prêcha pendant vingt-trois ans et contribua efficacement au maintien de la religion catholique en Bavière. Le Pape Jules III lui donna le pouvoir de défendre la religion catholique dans toute l'Allemagne par ses écrits et ses sermons; le duc Albert V l'envoya au concile de Trente. Plus tard on compta le savant abbé Grégoire II, que nous avons cité, et Sébastien Gunthner († 1820), qui écrivit l'histoire des établissements littéraires de la Bavière; Augustin Schelle, Maur Magold. Tous ces hommes cultivaient assidûment la science dans l'abbaye de Tégernsée, lorsque la sécularisation de 1803 l'atteignit avec une foule d'autres abbayes et de couvents de la Bavière.

(1) *Voir* ce poëme dans Canis. Basn., *Lect. antiq.*, t. III, p. 2, et Mabillon, *Annal.*, t. III.
(2) *Voir* Gunthner, II, 59.
(3) *Voir* Leutner, *H. Wessof.*
(4) *Voir* Gunthner, t. II, p. 19. Kobolt, *Lexique.*
(5) *Voy.* Nicolas de Cuse.
(6) *Voir*, sur sa vie et ses écrits, la *Bibl. ascet.* de Pez, t. VII, *in præf.*

SCHRÖDL.

TÉLESPHORE (S.), Grec de naissance, succéda au Pape Sixte Ier et fut le prédécesseur du Pape Hygin. Son pontificat dura onze ans et correspond à la fin de la première moitié du second siècle; mais la chronologie à ce sujet est très-incertaine (1). On n'a pas de détails sur sa vie. Le Martyrologe romain dit : *Sub Antonino Pio, post multos labores pro Christi confessione illustre martyrium duxit.* Les Grecs font mémoire de sa mort, *dies natalis*, le 22 février, le Martyrologe romain le 5 janvier, d'autres le 2 janvier. La tradition suivant laquelle il introduisit le jeûne du carême, ou y ajouta la septième semaine, ne repose que sur un passage de la Chronique d'Eusèbe (*ad annum* 130) qui est interpolé, et sur un passage d'un sermon interpolé de S. Ambroise (2). L'ordonnance que lui attribue le *Liber pontificalis*, dans Anastase, et qui prescrit aux prêtres de dire trois messes dans la nuit de Noël, n'est pas authentique (3). La vie de S. Télesphore, par Ségérus Paullus, Carme de Cologne, que les Bollandistes ont adoptée, est sans valeur historique; l'auteur a surtout en vue de faire de Télesphore un Carme.

TELLIER (LE) (MICHEL), chancelier de France, naquit à Paris en 1603, devint en 1631 procureur au Châtelet, en 1640 intendant du Piémont, et fut, par l'entremise du cardinal Mazarin, nommé secrétaire d'État sous Louis XIII. Durant la minorité de Louis XIV Mazarin et la reine eurent la plus entière confiance en Le Tellier, qui, après la

(1) *Voy.* Hygin.
(2) *Voir* Tillemont, t. II, p. 274.
(3) *Voir* Pagi, *Brev. Pont. Rom.*, I, 23. Du Pin, *Bibl. des Aut. ecclés.*, I, 218.

mort du cardinal (1661), demeura secrétaire d'État. Il transmit sa charge en 1666 à son fils, le marquis de Louvois, et continua à faire partie du conseil. En 1677 il fut nommé chancelier et garde des sceaux. Il avait soixante-quatorze ans. En remerciant le roi de sa nomination il lui dit : « Sire, vous avez voulu couronner ma tombe. » Son activité ne fut pas ralentie par l'âge. Il fut un des promoteurs de la révocation de l'édit de Nantes. En signant cet acte il s'écria : *Nunc dimittis servum tuum, Domine, secundum verbum tuum in pace, quia viderunt oculi mei salutare tuum.* Il mourut quelques jours après. Cet acte ne lui avait certainement pas été inspiré par l'esprit de l'Église. L'Église a toujours proclamé qu'il fallait tenir la parole jurée, et elle n'a jamais songé à convertir les peuples par des dragonnades. La révocation de l'édit de Nantes était un acte dicté par la politique en faveur de l'omnipotence de l'État ; il était parfaitement conforme aux précédents invariables du protestantisme. « Qu'on nous montre, dit un écrivain de nos jours, un seul pays, une seule ville où les Calvinistes, devenus maîtres, aient toléré l'exercice du culte catholique ! Qu'on nous prouve que les Calvinistes ont jamais toléré les Catholiques dans les villes qui leur ont été assignées ! »

Ce fut Bossuet qui prononça l'oraison funèbre du chancelier, qu'il dépeignit comme l'idéal du ministre d'un roi absolu. Bossuet, qui joua un rôle si important dans l'histoire des libertés gallicanes (1), vit, à la fin de ses jours, en vertu de ces prétendues libertés, ses écrits soumis à la censure même du gouvernement. Le chancelier de France voulut en défendre l'impression tant que le titre ne porterait pas l'approbation du roi. Bossuet se vit obligé de s'adresser par un tiers à madame de Maintenon (5 octobre 1708).

Cf. de Maistre, *de l'Église gallicane*, II, 15, dans ses Œuvres complètes, Migne, 1841, p. 632.

GAMS.

TELLIER (LE) (MICHEL) naquit en 1643, près de Vire, en basse Normandie, et entra dans l'ordre des Jésuites. En 1661 il était professeur du collége S. Louis, où il enseignait la rhétorique et la philosophie. Plus tard il devint provincial de son ordre à Paris. Après la mort du P. de La Chaise il fut nommé confesseur de Louis XIV et tint, à ce titre, comme son prédécesseur, la feuille des bénéfices. Après la mort de Louis XIV le régent l'exila à Amiens, puis à la Flèche, où il mourut en 1719, à l'âge de soixante-seize ans.

Le P. Le Tellier était d'un caractère ardent, intraitable, rude envers lui-même et les autres, et formait un parfait contraste avec la douceur du P. de La Chaise. Lorsqu'il prit ses fonctions auprès du roi, le 21 février 1709, Louis XIV lui demanda s'il était parent du chancelier Le Tellier. « Non, Sire, répondit le Jésuite ; je suis le fils d'un pauvre fermier de basse Normandie. »

C'est au P. Le Tellier surtout qu'on attribue la persécution dont les Jansénistes furent l'objet. Or, au moment où Le Tellier fut nommé confesseur du roi, tout était déjà décidé à l'égard des Jansénistes. Ce ne fut pas Le Tellier qui fit passer la charrue sur les champs de Port-Royal, et en général les Jésuites ne prirent aucune part à cette mesure, au dire même des Jansénistes. Ce furent les Sulpiciens qui décidèrent la destruction de Port-Royal, et on leur en saura toujours gré quand on voudra réfléchir ; car il vaut mieux renverser quelques pierres de taille que de sacrifier le repos d'un État.

(1) *Voy.* BOSSUET, GALLICANISME.

La situation du P. Le Tellier auprès du roi était, dans les circonstances où il se trouvait, fort difficile pour lui et pour son ordre. On rendait responsable la Compagnie entière des choix qu'il faisait ou ne faisait pas.

Le Tellier demeura à la cour tel que l'avaient fait la nature et l'éducation, âpre par tempérament, ferme dans ses convictions, inébranlable dans ses volontés, humble dans sa manière de vivre. Le roi lui demanda un jour pourquoi il ne se servait pas, comme son prédécesseur, d'un équipage à six chevaux. « Sire, répondit Le Tellier, cela ne convient pas à mon état, et je rougirais encore plus de le faire depuis que j'ai rencontré sur la route de Versailles un homme de l'âge, du mérite et de la dignité de M. le chancelier d'Aguesseau, qui allait dans une calèche à deux chevaux. » Le Tellier vint efficacement au secours de l'Oratorien Faber, son ancien ami, qui était tombé dans de graves embarras. Ce fut à sa demande que le Bénédictin Gerberon fut délivré de sa prison de Vincennes. La correspondance que Le Tellier entretint avec Fénelon lui fait honneur. Fénelon lui avait envoyé un Mémoire en février 1710. L'année suivante l'archevêque de Cambrai le stimula vivement contre les Jansénistes. « Il y a près de quarante ans, dit-il, que le jansénisme cherche à prévaloir; on le ménage parce qu'on craint le scandale, et, grâce à cette protection, il empoisonne les générations nouvelles. On aura recours aux remèdes quand il ne sera plus temps. » Fénelon ne cessait de déplorer les obstacles qu'on opposait aux Catholiques qui voulaient prendre la défense de la foi contre ce parti puissant. Cependant Le Tellier, qui tenait le cœur du roi dans sa main, qui était la terreur des courtisans, ferma l'oreille aux insinuations de Fénelon; il se borna à parlementer, à attendre, jusqu'à ce que l'affaire fût décidée en cour de Rome.

Le Tellier fut pendant un certain temps le personnage le plus important du clergé français. On parlait autant de lui en Europe que du prince Eugène et du maréchal de Villars. Il se montra jusqu'à la mort du roi, qui mourut entre ses bras (1er septembre 1715), ferme, résolu et intrépide.

Le Tellier avait publié :

1. Le Quinte-Curce *in usum Delphini*, in-4°, 1678.

2. *Défense des nouveaux Chrétiens et des missionnaires de la Chine, du Japon et des Indes*, in-12.

3. *Observations sur la nouvelle défense de la version française du Nouveau Testament*, Mons et Rouen, 1684, in-8°. Arnauld, personnellement attaqué dans cet écrit, se défendit tard et insuffisamment dans la 3e partie de sa *Morale pratique*.

4. *Historia V propositionum Jansenii*, vol. II, 1692, in-12.

Cf. Feller, *Dictionnaire;* Moréri, *Mémoires*, p. 5; Crétineau-Joly, *Hist. des Jésuites*, t. IV, Vienne, 1847, page 481; Harenberg, *Histoire pragmatique de l'ordre des Jésuites* (hostile à l'ordre), 1760, t. II, § 520.

Gams.

TÉMOINS ET PREUVES TESTIMONIALES. On entend par témoins (*testes*), dans le sens de la procédure, des tiers qui n'ont pas d'intérêt dans une cause soumise aux tribunaux, qui constatent, d'après leur expérience personnelle, la vérité d'un fait, en prêtant serment devant le tribunal, et peuvent ainsi faire naître dans l'esprit du juge une certitude légale. L'ensemble des actes exigés et exactement définis par la loi, et le résultat qu'on en obtient, constituent la *preuve testimoniale*. Tout membre de l'État et de l'Église est tenu de rendre témoignage. C'est un devoir public, *officium publicum*, en

vertu duquel, d'après les décisions du droit romain et du droit canon, quiconque est invité par le juge à rendre témoignage est tenu de comparaître et de parler (1). Celui qui, malgré l'assignation, refuse de comparaître, retenu par la haine, l'affection ou la crainte, *odio, vel gratia, vel timore* (2), doit, après avoir été averti par le juge ecclésiastique (3), être contraint par les voies de rigueur à témoigner, les laïques par l'excommunication, les ecclésiastiques par la suspension, et, en cas de résistance opiniâtre, par l'excommunication et la déposition (4).

La peine de l'excommunication peut également atteindre celui qui *empêche* d'une manière quelconque la comparution des témoins assignés par son adversaire (5), et, si le juge ne veut pas prononcer l'excommunication, il est toutefois en droit, à cause du mépris qu'on fait de son autorité, de prononcer une peine quelconque, et d'insister d'autant plus énergiquement pour que les témoins soient entendus, vu que celui qui voulait les en empêcher fait naître par là même la présomption que sa cause est injuste (6).

L'obligation de rendre témoignage est absolue dans les causes civiles. Est-elle également absolue, d'après le droit canon, dans les causes criminelles? C'est une question controversée parmi les jurisconsultes, mais il est hors de doute que la réponse doit être négative (7), le Pape Honorius III ayant expressément arrêté : *Testes qui fuerint nominati,* PRÆTERQUAM SUPER CRIMINIBUS, *si se gratia, odio vel timore subtraxerint, per censuram ecclesiasticam cogatis veritati testimonium perhibere.* Cependant il faut remarquer que la contrainte en question peut être employée dans l'instruction relative à l'hérésie, la simonie, le crime de lèse-majesté, et dans tous les cas où la vérité ne peut être obtenue que par des témoins (1).

Du reste certaines personnes sont, même dans les causes civiles, exemptes de l'obligation de rendre témoignage; ce sont :

1. Tous ceux auxquels il est défendu par la loi de découvrir ce qu'ils ont appris dans l'exercice de leurs fonctions, notamment les *confesseurs*, par rapport à ce qui leur a été confié *in foro pœnitentiæ* (2).

2. Les *parents* ne peuvent être contraints à témoigner contre leurs enfants, ni ceux-ci contre ceux-là; même s'ils s'offrent librement, ils doivent être repoussés (3). Ce privilége légal de ne pouvoir être contraint à rendre témoignage contre son gré subsiste pour les parents et alliés jusqu'au quatrième degré inclusivement (4), et il n'y a d'exception qu'au cas où la vérité ne peut être obtenue autrement.

3. Un ecclésiastique peut-il être contraint, dans une cause qui regarde l'église à laquelle il est attaché, à témoigner contre elle? Oui s'il n'y a pas d'autres témoins : *Major debetur reverentia veritati quam Ecclesiæ*, ou s'il est appelé en témoignage par l'administrateur même de l'église : *Qui pro se testem inducit tenetur ipsum recipere* CONTRA *se;* non dans tous les autres cas. Ainsi, abstraction faite de ces exceptions, l'obligation de rendre témoignage en justice est tellement générale que même la promesse faite par serment de ne jamais rien dire de telle ou telle

(1) C. IX, *de Testib. cogend.*, 2, 21.
(2) C. IX, h. t.
(3) C. 3, X, h. t.
(4) C. 2, X, h. t.
(5) C. 45, X, *de Testib.*, 2, 20.
(6) C. 4, X, *de Testib. cogend.*, 2, 21.
(7) C. 10, X, h. t.

(1) C. 5, X, h. t.
(2) C. 18, X, *de Excessib. prælat.*, 5, 31.
(3) C. 3, § 34, c. IV, § 3.
(4) C. 3 cit., § 4.

affaire ne peut en affranchir : *Non tes obligatorium contra bonos mores præstitum juramentum* (1).

Mais, d'un autre côté, celui qui produit un témoin doit l'indemniser pour le temps qu'il lui fait perdre et les dépenses qu'il lui occasionne (2) ; le juge détermine la valeur de l'indemnité en ayant égard aux personnes et aux circonstances (3).

Il faut, pour qu'un témoignage soit *digne de foi*, par conséquent pour que les assertions du serment servent de preuves, d'une part la *capacité* physique et morale d'apprécier le fait en question, et d'autre part la volonté de rendre un compte véridique en justice de ce qui aura été expérimenté ; le témoin qui réunit ces deux conditions est dit un témoin classique, *testis classicus vel omni exceptione major*.

Sont absolument exclus de tout témoignage, pour incapacité physique ou morale, *inhabiles :*

1° Ceux qui n'ont pas le plein exercice de leur raison ou auxquels manque le sens nécessaire pour apprécier sainement les choses ; ainsi les *fous, amentes et furiosi*, les *aveugles* et les *sourds-muets ;* cependant on peut faire comparaître ces derniers s'ils ont le moyen de manifester leurs perceptions par écrit ou par des signes qui ne laissent pas de doute ;

2° Les *mineurs*, *impuberes* (4), car avant la puberté, c'est-à-dire avant l'âge de quatorze ans pour les hommes, avant celui de douze pour les femmes, on ne peut prêter le serment qui doit précéder le témoignage judiciaire (5). Dans les causes civiles les mineurs peuvent rendre témoignage, mais dans les causes criminelles il faut que le témoin ait vingt ans (1).

3° Les *femmes*, non pas dans les causes civiles (2), mais dans les causes criminelles, *nam varium et mutabile testimonium semper femina producit* (3). Le droit romain admettait le témoignage de la femme dans les causes criminelles (4).

4° Ceux qui n'ont point connaissance du fait en litige par leur propre expérience, mais par ouï-dire, *testes de auditu alieno sive de auditu auditus* (5), car l'expérience personnelle est la condition indispensable de la validité d'un témoignage (6).

Cependant le droit canon admet aussi les témoins par ouï-dire, *testes de auditu alieno :*

a. S'ils doivent témoigner de faits dont ils ont entendu parler par leurs ancêtres (7) ;

b. S'ils doivent défendre et justifier l'accusé ;

c. Dans les cas où la preuve en général est difficile à donner ;

d. Quand le témoin parle contre celui qui le produit.

5. Les *témoins subornés* (8).

6. Les *parjures*, même s'ils se sont amendés et ont fait pénitence de leur péché : *Qui semel pejeravit præsumitur iterum pejeraturus, et non potest erga homines esse fidelis qui Deo extitit infidus* (9).

7. Les *infâmes*, c'est-à-dire ceux qui, à la suite d'un crime commis, ont été

(1) C. 58, *de Regul. jur.*, VI, 5, 12. Cf. c. 45, X, *de Testib.*, 2, 20. C. 11, X, *de Test. cogend.*, 2, 21.
(2) C. 11, § 8, *de Rescript.*, VI, 1, 3.
(3) C. 11, *Cod. de Testib.*, 21, 20.
(4) C. 3, § 5, *Dig.*, *de Testib.*, 4, 5.
(5) C. 15, 10, c. XXII, quæst. 5.

(1) C. 3, § 14, c. IV, quæst. 3.
(2) C. 2, c. XV, q. 3.
(3) Cf. 10, X, *de Verb. signif.*, 5, 40. Cf. *Glossa in c.* 17, c. XXXIII, quæst. 5, verb. *Nec testis*.
(4) C. 18, *Dig.*, *de Test.*, 22, 4.
(5) *Arg. ad c.* 33, X, *de Test.*, 2, 20.
(6) C. 15, c. III, q. 9.
(7) C. 47, X, h. t ; c. 28, *Dig.*, *de Probat.*, 22, 3.
(8) C. 1, 9, X, h. t., 2, 20 ; c. 9, X, *de Probat.*, 2, 19.
(9) C. 24, c. II, q. 7.

notés d'infamie, *infamia juris* (1) ; et non-seulement l'objection soulevée par la partie adverse les exclut du droit de témoigner, mais le juge peut, d'office, *ex officio*, les récuser (2).

Sont infâmes, d'une part, tous ceux que la loi civile désigne comme tels (3), d'autre part ceux que le droit canon désigne comme marqués d'infamie. *Constituimus*, dit le Pape Eusèbe (4), *ut homicidæ, malefici, fures, sacrilegi, raptores, adulteri, incesti, venefici, suspecti, criminosi, domestici, perjuri et qui raptum egerunt, vel falsum testimonium dixerunt, seu qui ad sortilegos divinosque concurrerunt, similesque eorum, nullatenus ad accusationem vel ad testimonium sint admittendi, quia infames sunt, et juste repellendi, quia funesta est vox eorum.*

D'après le droit canon les *excommuniés* (5) sont aussi compris parmi les infâmes, quand ils sont expressément exclus du témoignage judiciaire par l'acte d'excommunication (6). Du reste, quelque sévères que soient les lois pour repousser le témoignage des infâmes, il y a cependant des cas où ils sont entendus, au moins pour compléter une preuve imparfaite :

a. Dans la recherche de l'hérésie, du crime de haute trahison, et en général dans les cas de crimes dits privilégiés ;

b. Dans le cas où la vérité ne peut être connue que par des infâmes ;

c. Quand un infâme est appelé en témoignage par les deux parties ;

d. Quand, au moment où il doit rendre témoignage, il ne passe pas encore pour infâme dans l'opinion publique.

(1) C. 54, X, h. t., 2, 20.
(2) *Glossa in c.* 23. C. II, q. 7, verb. *Non possumus.*
(3) C. 2, c. VI, q. 1.
(4) C. 9, c. III, q. 5.
(5) C. 3, c. VI, quæst. 1.
(6) C. 8, *de Sent. excomm.*, VI, 5, 11.

8. Celui qui a été judiciairement condamné, même quand son crime n'entraîne pas l'infamie, ou quand il peut être convaincu d'infamie par celui contre qui il doit témoigner (1). S'il prouve qu'il a satisfait par la pénitence, ou que depuis trois ans il a mené une vie irréprochable, on peut l'entendre dans les causes civiles, mais non dans les causes criminelles (2), sauf dans les cas où les infâmes eux-mêmes sont entendus.

Outre les témoins que nous venons d'énumérer, qui sont *inhabiles* à témoigner en justice, le droit en nomme d'autres qui sont exclus *dans certains cas*, parce qu'on admet que des causes particulières les empêchent de *vouloir* rendre un témoignage véridique, *testes suspecti*. Sont suspects :

1° Ceux qui sont *intéressés* eux-mêmes dans la cause : *Nullus in re sua idoneus testis intelligitur* (3). Tels les avocats, les procureurs, tuteurs dans les causes de leurs clients (4), et ceux qui ne sont pas, il est vrai, directement intéressés dans l'affaire pendante, mais qui ont un procès analogue, de sorte qu'un premier jugement peut faire naître une présomption en faveur du second. *Nolumus*, dit Alexandre III, *ut aliqui, consimili morbo laborantes, in testimonium admittantur* (5). En revanche sont témoins parfaitement valables les ecclésiastiques dans les affaires de leurs églises, les moines dans celles de leurs couvents, les membres d'une congrégation religieuse (*universitas*) dans tout ce qui la regarde (6); mais quand il n'est plus question des intérêts de l'Église même, comme telle,

(1) C. 13, 54, X, h. t., 2, 20.
(2) C. 54, X, h. t.
(3) L. X, *Dig.*, h. t., 22, 5.
(4) L. ult., *Dig.*, h. t.; c. 3, *de Test.*, VI, 2, 10.
(5) C. 20, X, h. t., 2, 20.
(6) C. 6, 12, X, h. t.

et seulement d'un privilége qui lui appartient en particulier, dans ce cas ils ne sont plus admissibles comme témoins, parce qu'il s'agit de leurs propres affaires, de même que ceux qui sont, en qualité de procureurs, d'accusateurs, chargés des procès de leur église ou de leur congrégation (1).

2° Ceux qui ont une prédilection marquée pour l'une des parties en litige; ainsi les parents, les enfants : *Testis idoneus pater filio aut filius patri non est* (2); les fiancés, les époux, les parents, les alliés ne peuvent témoigner les uns en faveur des autres (3).

Cependant cette règle générale souffre exception dans les cas suivants :

a. On admet le témoignage des parents quand on doit attester l'âge d'un enfant, car eux seuls ont, dans ce cas, une connaissance certaine; si leur témoignage peut nuire à un tiers, il constitue, non une preuve, mais une présomption;

b. Quand le témoin est parent au même degré des deux parties, *quia* PARIS AFFECTIONIS *causa suspicionem fraudis amovet* (4);

c. Quand la partie adverse a appelé un témoin, et a par là de fait renoncé à élever des doutes sur la foi qui lui est due, ou si le témoin assigné dépose contre celui qui l'assigne;

d. Quand la vérité ne peut être constatée autrement que par des parents.

3° Ceux qui sont dans la dépendance d'une des parties en litige : *Idonei non videntur esse testes quibus imperari potest ut testes fiant* (5); tels sont les serviteurs et tous ceux qui habitent la maison (*domestici*), ceux qui sont subordonnés d'une manière quelconque au père de famille (1). On les entend par exception si ces *familiares* ou *domestici* sont d'un haut rang, d'une bonne renommée, de sorte que leur personnalité exclut tout soupçon de mensonge; s'ils sont dans le cas de démontrer l'innocence de l'accusé; s'ils sont également rapprochés des deux parties en leur qualité de domestique, ou s'ils doivent déposer en partie en faveur, en partie au détriment de celui qui les assigne. Enfin ils peuvent témoigner des faits qui se sont passés dans l'intérieur de la maison, et qui, par conséquent, ne pourraient pas facilement être démontrés d'une autre manière (2).

4° Ceux qui sont animés de haine et reconnus ennemis des parties (3), sauf le cas où le témoin est assigné par son ennemi lui-même ou bien rend témoignage en sa faveur.

Du reste il faut que l'inimitié soit prouvée par celui qui en fait un motif de suspicion, et cela ne peut en général se faire qu'indirectement. On présume légalement l'inimitié de celui qui a cherché à attenter à la vie d'un autre, lui a fait des menaces de mort, est lié avec ses ennemis notoires, excite l'inimitié de ses parents contre lui, a notablement nui à sa fortune ou a formé incontestablement des projets de cette nature. C'est au juge à apprécier et à décider si, dans le cas particulier, un des indices signalés se rencontre et s'il y a réellement inimitié.

5. Les païens, les Juifs et les hérétiques (4) ne peuvent rendre témoignage contre un Chrétien orthodoxe (5), tandis que le témoignage de ce dernier peut toujours être entendu (6). Toutefois l'attestation d'un

(1) C. 6, X, h. t.
(2) C. 3, § 23, c. IV, quæst. 3.
(3) L. LI, *Dig., de Verb. signif.*, 50, 16.
(4) L. LXVII, *Dig., de Ritu nupt.*, 23, 2.
(5) C. 3, § 8, c. IV, quæst. 3.

(1) C. 24, X, h. t., 2, 20.
(2) C. 8, § 6, *Cod. de repudiis*, 5, 17.
(3) C. 2, c. III, quæst. 5.
(4) *Voy.* INFAMIA.
(5) C. 26, II, quæst. 7.
(6) C. 21, X, h. t. 2, 20.

Juif dans les actes, les contrats et les testaments, est légale : *Propter utilitatem necessarii usus*, dit l'empereur, *eis sine ulla distinctione* (*testamentaria testimonia*) *permittimus, ne probationum facultas angustetur* (1).

D'après le droit romain, comme d'après le droit canon, il suffit, pour une preuve légale complète, de *deux* témoins dignes de foi et idoines, sauf les cas dans lesquels la loi en demande formellement plus de deux (2); ces cas sont :

A. Le serment de purification ou la *purgatio canonica ;* il faut pour un évêque douze témoins, pour un prêtre sept, trois pour un diacre (3);

B. La séparation pour impuissance; il faut des deux côtés sept parents comme témoins prêtant le serment, *juramentum de credulitate* (4);

C. Le jugement d'un cardinal-évêque; il faut 72 témoins; il en faut 44 pour un cardinal-prêtre et 27 pour un cardinal-diacre (5);

D. L'examen en justice d'un privilége dont l'authenticité est contestée (6); 12 témoins sont nécessaires.

L'affirmation d'un *seul* témoin, quelque digne de foi qu'il soit, ne fonde pas une preuve complète (7); mais cette règle a ses exceptions :

a. Si les parties adverses s'entendent pour attribuer une force probante au témoignage d'un seul témoin devant la justice ;

b. Si le testateur désigne dans ses dernières dispositions une personne à laquelle on doit ajouter foi dans tout ce qui concerne les affaires de sa succession ;

(1) C. 21, *Cod. de Hæret.*, 1, 5.
(2) C. 3, § 26, c. IV, quæst. 3 ; c. 23, X, h. t.
(3) C. 12, 19, c. II, quæst. 5.
(4) C. 7, 4, *de Frigidis*, 4, 15.
(5) C. 2, c. II, quæst. 4.
(6) C. 4, X, *de Fide instrum.*, 2, 22.
(7) C. 28, h. t., 2, 20.

e. Si un fonctionnaire assermenté atteste ce qu'il a appris ou accompli dans l'exercice de ses fonctions.

Lorsque les témoins attestent la *même chose* sur un fait, d'après leur propre expérience, ils sont appelés *testes contestes;* s'ils diffèrent dans leurs assertions ce sont des *testes singulares*, et, suivant la mesure et la nature de ces différences, on distingue une triple *singularitas testium :*

a. *Singularitas obstativa*, *seu adversativa*, lorsque les assertions se contredisent directement et ne peuvent par conséquent subsister les unes à côté des autres. Comme des dépositions de ce genre s'annulent, elles ne peuvent servir de preuve, et c'est pourquoi les canonistes disent qu'un témoin digne de foi vaut mieux que mille témoins de cette première espèce.

b. *Singularitas adminiculativa*, lorsque les assertions diffèrent, mais en s'appuyant, par cela qu'elles portent sur des circonstances diverses d'un même fait, par exemple : un témoin dépose qu'il a vu Titus commettre le vol dont il s'agit; un autre rapporte qu'il a entendu Titus avouer lui-même ce vol et s'en vanter. Dans les affaires civiles ces assertions servent absolument de preuves; dans les causes criminelles elles ne suffisent pas pour motiver un jugement; elles fondent une simple présomption contre l'accusé et servent de motif pour ouvrir une instruction spéciale contre lui.

c. *Singularitas diversificativa*, lorsque les témoignages portent sur des faits divers, sans se contredire ni s'appuyer; s'il s'agit, par exemple, d'un vol que Titus doit avoir commis en un certain endroit, et si un témoin déclare qu'il l'a vu réellement commettre ce vol, et qu'un autre prétend savoir que Titus a commis un vol dans un autre endroit. Ces assertions ne se contre-

disent pas, la preuve est possible, mais elles ne se corroborent pas, puisqu'il est question de deux actions différentes. Si dans ce cas les deux témoins restent seuls avec leur assertion, ils ne prouvent pas plus à deux qu'un seul témoin digne de foi.

Quand un *seul* et *même* témoin atteste en même temps des faits contradictoires (*testis sibi contrarius*), son témoignage est invalide (1), et il doit être puni comme parjure (2) s'il n'a pas par hasard voulu simplement compléter ou justifier sa première assertion par la seconde (3).

Si un témoin a, dans divers interrogatoires ou devant diverses instances, avancé les unes après les autres des assertions diverses et contradictoires (*testis varius*), on ajoute foi à la première assertion (4), sauf les cas dans lesquels le témoin peut prouver qu'il était dans l'erreur la première fois, ou si, d'après les circonstances, le juge tient les assertions postérieures pour plus vraisemblables et plus croyables, ou si les dernières ont été précédées d'un serment, tandis que les autres ne l'ont point été. Du reste on ne peut pas nier que, toutes les fois que la première assertion est maintenue, elle perd beaucoup de son autorité par les assertions subséquentes, et qu'il faut laisser à l'appréciation du juge de décider le degré de force probante qu'il lui reconnaît. Comme enfin, ainsi que nous l'avons dit, tout témoignage en justice suppose, pour condition de sa crédibilité, l'expérience personnelle du témoin, les témoins qui déposent uniquement qu'ils *croient* que telle ou telle chose existe, de telle ou telle manière (*testes de credulitate*), ne peuvent fonder une véritable preuve (1) ; cependant ils sont admis toutes les fois qu'on admet les *testes ex auditu alieno.*

(1) C. 54, in fin., X, *de Appellat.*, 2, 28.
(2) C. 3, § 20, c. IV, quæst. 3.
(3) C. 7, X, *de Test. cogend.*, 2, 21.
(4) C. 10, X, *de Probat.*, 2, 19.

La *production* des témoins cités par les deux parties en litige (2) a lieu au temps fixé par le juge, et en général sur une assignation formelle. Si les témoins qui doivent être entendus appartiennent à une juridiction étrangère, il faut demander à leur juge compétent, par ce qu'on appelle *literæ mutui compassus*, de les envoyer au lieu où l'affaire est pendante; s'ils sont empêchés de comparaître par suite de la trop grande distance, par la maladie ou toute autre cause suffisante, on donne, dans les affaires civiles et dans les causes criminelles de moindre importance, le pouvoir au juge compétent, par des *literæ remissionales*, de les entendre et de transmettre par écrit, sous le sceau du juge, leur dire au tribunal qui l'avait commis (3).

Pour ne pas augmenter outre mesure le nombre des témoins et ne pas retarder par là le jugement, la loi n'autorise que trois productions de témoins (4). Celui qui en demande une quatrième doit affirmer par serment qu'il ne connaît pas les assertions des témoins déjà entendus et qu'il ne demande pas la quatrième production dans une mauvaise intention, mais uniquement parce qu'il n'a pas pu produire plus tôt les nouveaux témoins (5).

Pour que le dire des témoins serve de preuve il faut que ceux-ci prêtent serment : *Nullius testimonio*, *quantumcunque religiosus existat,* NISI JURATUS DEPOSUERIT, *in alterius præjudi-*

(1) *Glossa in c.* 5, X, h. t., verb. *Credere.*
(2) Tit. X, *ut lite non contestata non procedatur ad testium receptionem*, 2, 6.
(3) C. 18, *Cod. de Fide instrum.*, 2, 21, et *Authent.*, *apud Eloquentissimum, ibid.*
(4) C. 15, X, h. t.
(5) Novelle X, c. 4.

cium debet credi (1). Il faut que le serment soit prêté *avant* la déposition (2). On exige de même que l'adversaire soit présent à la prestation de serment; sans cette présence l'assertion qui suit n'a pas de valeur légale, à moins que l'adversaire n'ait pas voulu comparaître, après avoir été assigné, soit dans une mauvaise intention, soit qu'il n'ait aucun motif (3).

Cependant il y a des cas où les dépositions des témoins ont de la valeur sans avoir été précédées d'un serment :

a. Quand, dans des faits notoires, le juge entend quelques témoins simplement pour un plus ample informé;

b. Quand les deux parties consentent à ce qu'on ne prête pas serment (4), sauf cependant s'il s'agit de cas criminels graves, d'enquêtes relatives à la dissolution d'un mariage, de procès concernant des bénéfices ecclésiastiques.

Quant à l'*audition* des témoins, *examen testium*, il faut qu'elle ait lieu par le juge, et il ne peut commettre un autre pour les entendre qu'autant qu'il est empêché, par quelque motif légitime, de les interroger lui-même, ou que les témoins sont trop éloignés du siége du tribunal; mais, même dans ce cas, il doit se réserver l'examen des dépositions et la sentence judiciaire (5).

Les témoins doivent être entendus *isolément*, c'est-à-dire en l'absence des parties et des cotémoins, afin que les premiers ne les intimident pas et ne les détournent pas de dire la vérité, et que les seconds n'aient pas occasion d'arranger leur propre témoignage d'après ce qu'ils ont entendu. Cependant cela n'exclut pas la présence d'un notaire (greffier) public ou de deux autres personnes attitrées; cette présence est au contraire exigée formellement pour tenir note des dépositions (1). Il faut, dans la rédaction, conserver autant que possible les propres paroles des témoins. On n'efface jamais ce qui a été écrit; on peut seulement ajouter les modifications que, durant l'interrogatoire, le témoin fait à sa propre déposition.

Les questions à poser aux témoins sont : 1° générales; on demande leur nom, leur âge, leur état; s'ils sont parents de la partie qui les produit; s'ils sont en inimitié avec la partie adverse; si les témoins se sont entendus avant de déposer; s'ils ont un intérêt dans le procès; 2° spéciales, portant exclusivement sur l'examen de la cause et ayant pour but de constater la vérité avec toutes ses circonstances (2). Il est interdit de suggérer des réponses (3).

Quand l'audition d'un témoin est terminée on lui en lit le procès-verbal et il le signe; quand on le renvoie on lui impose le silence sur sa déposition. Quand tous les témoins sont entendus le juge arrête l'instruction, *publicatio attestationum*. Quand les parties ont comparu le juge leur lit ou fait lire par le greffier le dire des témoins.

Après cette notification les parties ne peuvent plus produire de nouveaux témoins sur les mêmes questions (4); mais ils peuvent produire des actes nouveaux (5). Du reste, il y a des cas où l'on permet même l'audition de nouveaux témoins :

a. Quand le juge, dans de mauvaises intentions ou par négligence, n'a pas

(1) C. 51, X, h. t.
(2) C. 5, § 20, c. IV, quæst. 3.
(3) C. 2, X, h. t.
(4) C. 39, X, h. t.
(5) Novelle LX, c. 2.

(1) C. 11, X, *de Probat.*, 2, 19.
(2) C. 37, X, h. t.
(3) L. I, § 21, *Dig.*, *de Quæst.*, 48, 18.
(4) C. 17, 18, X, h. t.
(5) C. 9, X, *de Fide instrum.*, 2, 22.

interrogé complétement les témoins sur les circonstances du fait en litige (1);

b. Quand les premiers témoins sont convaincus de mensonge et de parjure (2);

c. Quand les procès-verbaux des premiers interrogatoires ont été perdus sans la faute de celui qui a produit les témoins (3), ou quand il s'agit d'éclaircissements plus précis sur des assertions équivoques;

d. Quand les parties s'accordent à produire de nouveaux témoins.

La publication du dire des témoins n'appartient pas à l'essence du procès et n'est pas une condition absolue de la validité du jugement subséquent (4). Mais, si la cause a été transférée des premiers juges à un autre tribunal, et si les dépositions n'ont pas *été lues* devant les parties, elles n'ont pas de valeur devant le second tribunal (5).

Quant aux récusations, *exceptiones*, qu'une partie peut exercer à l'égard des témoins de la partie adverse, elles sont de trois espèces.

Elles peuvent être dirigées contre la personne d'un témoin, ou contre l'interrogatoire, s'il a été fait d'une manière illégale, ou contre les assertions du témoin, si elles renferment des choses vagues, contradictoires, positivement fausses. Ces deux dernières objections ne peuvent, d'après leur nature, être élevées qu'après la lecture des témoignages; les objections contre les personnes doivent être évoquées avant l'audition des témoins, sans cela on donnerait à la partie adverse le moyen de ne rejeter tel ou tel témoin que parce qu'il aurait parlé contre ses intérêts. Du reste la loi (6), qui énumère les cas de récusation, permet de les faire valoir même après la lecture des témoignages :

a. Quand celui qui les invoque assure par serment qu'il ne le fait pas dans une mauvaise intention;

b. S'il a déclaré antérieurement qu'il veut récuser le témoin en question;

c. S'il est en état de prouver qu'il ignorait, avant la lecture des témoignages, ce qu'il a objecté après cette lecture.

Celui qui a produit un témoin ne peut, si son témoignage lui est défavorable, récuser sa personne, car il a de fait, en le produisant, déclaré que ce témoin était personnellement digne de foi (1); il ne peut récuser son dire que dans le cas où, *après* la production, il s'est présenté une circonstance qui rend la récusation possible (2).

Les objections faites contre un témoin n'empêchent pas de l'entendre; on renvoie à la fin de l'enquête judiciaire la décision relative à leur admissibilité (3). L'objection n'est admise et le témoin n'est récusé qu'autant que ce qu'on objecte contre la foi dont il doit être digne est notoire et peut être instantanément prouvé, ou s'il y a des motifs de craindre que les témoins par lesquels on pourrait actuellement démontrer la validité de l'objection manquassent plus tard, comme seraient des malades, des voyageurs, etc. (4).

Nous avons exposé ce qui a rapport en général au témoignage en justice; il reste à rapporter les dispositions particulières de la loi relatives au témoignage dans les *causes matrimoniales*:

Quant aux exceptions à élever contre

(1) C. 48, X, h. t.
(2) C. 9, X, h. t.
(3) C. ult., X, *de Probat.*, 2, 19.
(4) C. 22, X, *de Sentent. et re judic.*, 2, 27.
(5) C. 37, X, h. t.
(6) C. 31, X, h. t.

(1) C. 21, *de Regul. jur.*, VI, 5, 12.
(2) C. 3, § 42. c. IV, quæst. 3.
(3) *Glossa in c.* 7, X, h. t., verb. *Infames*.
(4) Cf. Reiffenstuel, *J. c.*, l. II, tit. XX et XXI. Ferraris, *Prompta Bibliotheca*, s. v. *Testis*.

un mariage, il faut d'abord, d'après le concile de Trente (1), pour sa validité, que la déclaration du consentement des époux ait été faite devant le curé propre et deux ou trois témoins, *coram parocho proprio* ET DUOBUS VEL TRIBUS TESTIBUS. Primitivement on comprit ce décret dans ce sens qu'outre le curé il fallait la présence d'*au moins trois témoins*, parce que, avec deux témoins seulement, il pouvait facilement arriver que l'un d'eux mourût, quittât le pays, et qu'ainsi la preuve judiciaire du mariage contracté devînt impossible (2); mais le concile ne fut pas de cet avis et déclara que la présence de *deux* témoins suffisait. Comme leur assistance n'a d'autre but que de fournir à l'Église un témoignage suffisant sur le *fait* de la conclusion du mariage, la loi n'exige pas de qualités particulières, telles qu'elles sont indispensables dans d'autres affaires de droit, de la part des témoins. Quiconque a la faculté naturelle de percevoir ce qui se passe et d'en rendre témoignage peut être témoin dans ce cas. Il est par conséquent tout à fait indifférent que les témoins soient parents des époux ou non, qu'ils soient laïques ou ecclésiastiques, hommes ou femmes; même les mineurs, les infâmes, les excommuniés et les hérétiques ne sont pas exclus; ceux-là seuls le sont qui n'ont pas la capacité naturelle exigée, par conséquent les enfants proprement dits, les gens ivres, les insensés, ou ceux qui sont tellement distraits qu'ils ne sont pas en état de comprendre ce qui se passe devant eux : *Coram Titio aliquid facere jussus* (3), *non videtur præsente eo fecisse* NISI IS INTELLIGAT; *itaque, si furiosus aut infans sit, aut dormiat, non videtur coram eo fecisse.* SCIRE *autem, non etiam* VELLE, *is debet; nam et invito eo recte fit quod jussum est.* Comme l'indiquent ces derniers mots, il est indifférent que ces témoins consentent au mariage ou non; leur protestation formelle même est sans valeur légale; il est également indifférent qu'ils assistent librement ou par contrainte, attirés par surprise ou par ruse; car, dans tous ces cas, le but auquel ils doivent servir peut être atteint; ils peuvent attester le FAIT de la conclusion du mariage. Par la même raison, il n'est pas nécessaire qu'ils aient été spécialement appelés et invités à assister au contrat; leur présence accidentelle suffit parfaitement : *Ad fidem rei gestæ faciendam etiam non rogatus testis intelligitur* (1); seulement il faut que les époux les aient d'avance rendus attentifs à ce qu'ils voulaient faire et les aient engagés à constater leur consentement mutuel (2). Les canonistes demandent aussi que les époux, en déclarant leur consentement, soient non-seulement entendus, mais vus par les témoins, parce que, dans le cas contraire, une fraude serait facile (3).

La présence du curé et des témoins doit avoir été *simultanée*, car le consentement est par sa nature un acte indivisible, et d'ailleurs le texte du décret du concile de Trente est formel : *coram parocho et duobus vel tribus testibus*. Si par conséquent le consentement avait été déclaré d'abord devant le curé et ensuite devant les témoins, le mariage serait invalide (4). Ce serait

(1) Sess. XXIV, c. 1, *de Ref. matrim.*

(2) Pallavicini, *Hist. Conc. Trid.*, l. XXII, c. 8, n. 16.

(3) L. 209, *Dig.*, *de Verb. signif.*, 50, 16.

(1) L. 11, *Dig.*, *de Testibus*, 22, 5.

(2) Reiffenstuel, *J. c.*, l. IV, tit. III, § 2, n. 109-112.

(3) Van Espen, *J. c.*, p. II, tit. XII, c. 5, n. 25.

(4) Sanchez, *de Matrimon.*, l. III, disp. 41, n. 3.

encore bien plus le cas si le mariage avait été conclu uniquement devant le curé sans témoins ou devant des témoins sans le curé. Le concile de Trente dit à ce sujet (1) : *Insuper parochum vel alium sacerdotem, qui cum minori testium numero et testes, qui sine parocho vel sacerdote hujusmodi contractui interfuerint, nec non ipsos contrahentes, graviter arbitrio ordinarii puniri præcipit*, c'est-à-dire que la peine atteint ceux qui ont pris part à une pareille déclaration et qu'en outre le mariage est nul en lui-même.

Le mariage peut être valablement contracté *devant les témoins seuls*, s'il n'y a ni évêque, ni curé, ni prêtre ayant reçu pouvoir d'eux, comme le dit formellement Pie VI dans un bref du 4 avril 1794 (2).

D'un autre côté il faut que les témoins soient simultanément présents ; si, par conséquent, durant la déclaration du consentement, l'un des témoins se trouve mal et s'éloigne, il faut, ou que l'acte soit suspendu jusqu'à son retour, ou qu'on appelle un autre témoin et qu'on recommence (3).

Quand le curé assiste à un mariage qui n'a pas été précédé des publications ordinaires il est suspendu pendant trois ans, et les contractants sont passibles d'une pénitence canonique (4). La peine des témoins n'est pas déterminée par le droit commun ; dans beaucoup de diocèses ils sont frappés de l'excommunication *latæ sententiæ*, et Benoît XIV déclare que ces lois particulières sont parfaitement justes (5).

Quand des époux demandent la *séparation de corps* ou la *dissolution du mariage*, les preuves se fournissent en général par des témoins, et voici ce qu'il faut observer dans ce cas.

Si les tentatives de réconciliation faites par le curé compétent sont restées inutiles, les parties en litige sont, à sa demande, citées devant le tribunal épiscopal, pour être entendues oralement. Le plaignant fait remettre par son avocat sa requête. L'avocat de l'inculpé répond à la plainte, *exceptio*, et, suivant les circonstances, fait une plainte reconventionnelle, *reconventio*, ce qui est souvent le cas, vu que, dans les mariages mal assortis, les deux parties ont ordinairement lieu de se plaindre. La cause entre par là en instance. Quand les deux avocats se sont retirés le juge cherche à réconcilier les parties en leur parlant isolément ; si la réconciliation s'opère, il rédige, s'il y a lieu, le procès-verbal des conditions posées par le plaignant et que l'inculpé promet d'accomplir. Si la réconciliation est impossible, si l'inculpé reconnaît la justesse de la plainte par des aveux, la décision judiciaire intervient immédiatement, et, dans ce cas, le recours ordinaire à l'appel contre la sentence n'est pas admis ; on ne peut alors avoir recours qu'à des voies extraordinaires, c'est-à-dire que, si les circonstances le permettent, on peut demander la *nullité du mariage* ou la *restitutio in integrum*. Mais, si l'inculpé conteste les articulations de la plainte, le plaignant obtient un délai péremptoire, ordinairement de trente jours, pour *fournir ses preuves*. Si la plainte conclut à la *nullité* du mariage, il faut, conformément à la constitution de Benoît XIV, *Dei miseratione*, du 3 novembre 1741, que le tribunal nomme un défenseur, *defensor matrimonii*, qui doit assister à tous les actes du procès. Sa mission consiste à défendre de toutes les manières la validité du mariage, à examiner soigneusement les points de la plainte ; c'est notamment son devoir, si l'on déclare la

(1) L. c.
(2) Stapf, *Pastorale*, etc., 6ᵉ éd., p. 159.
(3) Knopp, *Droit conjugal*, I, p. 472.
(4) C. 3, X, *de Clandest. desponsat.*, 4, 3.
(5) *De Synodo diœces.*, XII, 6, 2.

nullité, d'en appeler à l'instance supérieure, car un mariage ne peut être dissous sans que deux sentences de nullité interviennent. Quant aux preuves que doit fournir le plaignant, *articuli probatoriales*, il faut qu'il nomme ses témoins, qu'il indique leurs noms, prénoms, état, lieu de naissance, *denominatio testium*, et qu'il indique les faits sur lesquels chaque témoin doit être entendu, *directorium*. Les articles de la plainte ne doivent porter que sur des points qui peuvent réellement influencer la décision; ils doivent être nets, clairs et précis, épuiser *dans leur ensemble* le fait à prouver, tandis que chaque article ne doit porter que sur un fait isolé. Ces moyens de preuves du plaignant sont remis entre les mains de l'inculpé et lui donnent le droit :

1° De demander une enquête (*interrogatoria*) sur les faits, pour en rétablir la vérité, rectifier et modifier les articulations de la partie adverse, en démontrer la fausseté;

2° De protester contre les témoignages allégués par le plaignant comme provenant de témoins incapables ou suspects;

3° De donner la preuve contraire, *articuli reprobatoriales*, par des témoins. Ces articles sont à leur tour remis entre les mains du plaignant afin qu'il les examine et puisse les combattre. Mais on ne lui communique pas l'interrogatoire de l'inculpé, pour ne pas lui donner le moyen d'instruire ses témoins et de les préparer d'après ce qui a été avancé.

Si le juge n'a rien à dire contre les articulations et les interrogatoires des deux parties, on procède à l'audition des témoins, et, si les parties ne sont pas domiciliées au siége du tribunal, on délégue un curé voisin des parties comme commissaire pour procéder à l'audition des témoins. Jusqu'au moment de la sentence chaque partie a le droit de fournir, s'il est nécessaire, des articles additionnels, supplémentaires, *articuli additionales, superadditionales*, qui doivent chaque fois être communiqués à la partie adverse, pour qu'elle puisse exciper contre ces articles et les soumettre à un examen. Le commissaire doit s'acquitter le plus promptement possible de sa mission, et exactement dans les termes prescrits. Il convoque à cet effet les témoins à un certain jour chez lui; il cite aussi les parties en litige *ad audiendum et videndum jurare testes*. La citation a lieu d'ordinaire par réquisition, le commissaire indiquant, dans la citation remise au témoin, le jour et l'heure où il doit comparaître, et lui désignant en général le fait sur lequel il doit être entendu. Si ce témoin jouit d'une juridiction privilégiée, il lui est loisible de se soumettre à la citation ou de demander à être entendu par l'autorité compétente.

Parfois le commissaire est obligé de se rendre au domicile des témoins et de les y entendre, quand par exemple ils sont malades ou accablés par l'âge.

Au jour fixé pour l'audition le commissaire commence, en présence d'un secrétaire, qui, autant que possible, doit être un ecclésiastique, et, à son défaut, un homme probe et considéré, par faire connaître sa commission, afin de légitimer ses pouvoirs devant les témoins et les parties. On profite de cet intervalle pour essayer encore une fois une réconciliation, et, si on échoue, on fait prêter serment à tous les témoins solennellement, en présence des parties, en les prémunissant contre le parjure. S'il n'y a pas de motifs suffisants pour demander un serment formel, on entend les nobles *sub fide nobili*, les autorités *sub fide officiali*, les gradués *sub fide docto-*

rali, les ecclésiastiques *sub fide sacerdotali*. On dresse procès-verbal du serment, et il est signé par les témoins et les parties. Comme les témoins, pour que leurs assertions aient une vertu probante, doivent avoir les qualités requises, le commissaire leur demande, avant la prestation du serment, s'ils n'ont rien à objecter contre leurs cotémoins. Si l'on met en avant un défaut qui rend tel ou tel témoin incapable, le commissaire doit en référer au tribunal et attendre, quant à ce témoin, les ordres qu'il recevra. On exige des témoins, dans les causes matrimoniales, les mêmes qualités que de tous les autres témoins, et les principes énoncés plus haut ont ici leur application; seulement il faut ajouter que, d'après le droit canon, dans les causes matrimoniales, les parents les plus proches, les pères et mères et les enfants, peuvent être entendus comme témoins, parce que, dans ces cas, la vérité ne peut être constatée que de cette manière.

Après la prestation du serment le commissaire procède à l'audition des témoins. On les entend séparément, en dehors de la présence des parties et des cotémoins. Le commissaire détermine l'ordre dans lequel il les entend; mais la prudence exige qu'il interroge d'abord celui qu'il sait avoir la connaissance la plus exacte de l'affaire, car, de cette manière, il est, dès le principe, instruit des circonstances principales et mis en état de poser aux témoins les questions qui résultent des faits déjà parvenus à sa connaissance. Si les témoins sont à cet égard sur la même ligne, le juge entend d'abord ceux dont le domicile est le plus éloigné.

L'interrogatoire porte sur les questions générales, nom, prénoms, âge, état, etc., en usage dans tout interrogatoire, puis sur les articulations avancées par les parties et les interrogatoires auxquels ils ont donné lieu de leur part. Si une réponse est vague, obscure, équivoque, le commissaire, avant de la faire constater par écrit, doit poser plus nettement la question et insister pour que la réponse soit plus nette et plus explicite. Il faut qu'il fasse spécialement attention à ce que le témoin parle de faits positifs, et non de simples suppositions ou de pures inductions; il faut que le témoin dise d'où il sait telle ou telle chose et sur quelle base reposent ses assertions.

Si les réponses d'un témoin, consignées par écrit, se contredisent, le commissaire pose une question *ex officio*, pour donner au témoin l'occasion de résoudre la contradiction, de modifier ses assertions ou de rétracter l'une ou l'autre d'entre elles. Si un témoin, dont l'audition est terminée, modifie ses premières assertions, il faut en rédiger un nouveau procès-verbal et indiquer le motif de la modification.

Les témoins entendus, les procès-verbaux sont envoyés au tribunal avec un rapport, et, si cela paraît nécessaire, pour faciliter l'examen des pièces, le juge commis ajoute le *rotulus testium*. On entend par là la pièce authentique, résumant toutes les assertions des témoins portant sur le même article, de sorte que, tandis que dans le procès-verbal les assertions des témoins sont consignées au fur et à mesure de leur audition, dans le *rotulus* ce sont les articles qui se suivent, et à chacun d'eux sont ajoutées les dépositions des témoins. Le commissaire ajoute enfin un rapport sur la manière dont il a en général procédé. Le rapport ne doit renfermer aucun jugement sur la cause, tout au plus un avis.

Là se termine la charge du commissaire. Le tribunal fixe un terme aux parties pour leur faire connaître les témoignages entendus. Puis l'avocat de

la partie plaignante pose ses *conclusions* et l'avocat adverse sa réplique.

Si la conciliation, encore une fois essayée, ne peut s'opérer, le juge prononce sa sentence devant les parties avec les principaux considérants. Il n'est pas nécessaire, en règle générale, d'énoncer les considérants *spéciaux* du jugement, parce que l'honneur des familles pourrait en souffrir, ainsi que l'obligation où l'on est de ne pas faire connaître des détails scandaleux aux enfants et au public. Mais les considérants spéciaux sont consignés dans le jugement même et sont à la disposition des avocats des parties.

Cf. Fuchs, *Procès de séparation, au point de vue du droit canon et de l'histoire*, Eichstädt, 1838, p. 47; Permanéder, *Droit canon*, § 531. Sur les témoins des baptêmes, *voy.* Parrains; sur les testaments *ad pias causas*, *voy.* Testamentaires (*dispositions*).

Kober.

TÉMOINS CHEZ LES HÉBREUX. Les preuves s'établissaient chez les Hébreux, comme il arrive encore en Orient, surtout par les témoins. De là vient qu'on appelait des témoins dans les affaires criminelles, dans les procès civils, dans presque tous les contrats. Dans ce dernier cas, au témoignage oral se joignait le témoignage écrit (1). Il fallait pour la validité d'une preuve, dans une affaire criminelle, au moins deux témoins (2). « Un seul témoin ne suffira pas contre quelqu'un, quelle que soit la faute ou le crime dont on l'accuse; mais tout sera décidé sur la déposition de deux ou trois témoins. » On les interrogeait isolément, mais toujours en présence de l'accusé (3). C'était l'office du juge de chercher à

(1) Cf. *Jér.*, 32, 12.
(2) *Deut.*, 17, 6, 7; 19, 15.
(3) *Dan.*, 13, 51.

découvrir la vérité ou la fausseté d'un témoignage en posant des questions dans tous les sens. « On examine les témoins par sept espèces de questions (1), » dit la Mischna, et elle ajoute : « Plus on peut poser de questions pour mettre le témoin à l'épreuve, plus on a de mérite. » C'est pourquoi R. Tarphon et R. Akiba se vantaient, en disant : « Si nous avions été au sanhédrin, jamais personne n'aurait été condamné (2). » La formule du témoignage était simple. Les témoins disaient : « Nous témoignons contre N. que .....; » ou bien ils répondaient à la question posée : *amen* (3). On ne leur faisait pas prêter serment; mais le juge les adjurait par une formule solennelle de ne pas refuser leur témoignage. « Celui qui se tait sur ce qu'il a vu ou sait d'ailleurs commet un péché pour lequel il doit un sacrifice expiatoire (4). » On déposait verbalement. Dans les affaires d'argent on se servait de preuves écrites. On voit dans Daniel (5) une cérémonie particulière, d'après laquelle les deux anciens (les deux témoins) posent les mains sur la tête de Suzanne. Cette cérémonie, il est vrai, se fondait sur le Lévitique, 24, 14, qui dit : « Vous conduirez le blasphémateur hors du camp, et tous les témoins lui poseront les mains sur la tête, et tout Israël le lapidera. » Cependant on ne trouve pas d'exemple de cette cérémonie dans le judaïsme postérieur; elle fut toujours extraordinaire, tout comme le voile qu'on mit sur la tête de Suzanne. Lorsque quelqu'un était condamné à mort (à être lapidé) d'après les dépositions des témoins, ceux-ci devaient les premiers lui jeter la pierre de leurs propres

(1) *Sanh.*, V, 1.
(2) *Maccoth*, 1, 10.
(3) *Scheb.*, IV, 2.
(4) *Lév.*, 5, 1.
(5) 13, 34.

mains (1). On voit des dispositions spéciales à ce sujet dans *Sanh.*, VI, 4 (2). Le *droit du talion* s'appliquait aux faux témoins : « Lorsque, après une très-exacte recherche, les juges auront reconnu que le faux témoin a avancé une calomnie contre son frère, ils le traiteront comme il avait dessein de traiter son frère... Vous n'aurez point compassion du coupable ; mais vous ferez rendre vie pour vie, œil pour œil, etc. (3). » Comme cette loi du talion ne pouvait pas toujours s'appliquer, la Mischna (4) indique les cas où il faut s'en écarter et les peines qu'il faut y substituer.

Ne pouvaient être témoins les femmes, les mineurs, les esclaves, les aveugles, les insensés, les infâmes et les proches parents. Ceux-ci, d'après B. Jose, n'étaient exclus que dans les causes criminelles ; d'après Rabbi, ils l'étaient même dans les affaires d'argent (5). Le roi ne pouvait servir de témoin, mais bien le grand-prêtre (6). On voit dans Jérémie (7) un exemple de la manière dont on entendait les témoins dans les affaires privées. Il y a des cas où, suivant la Mischna, un *seul* témoin suffit, savoir : 1° dans les réclamations, pour contraindre celui qui nie la dette à prêter serment ; 2° pour attester la mort d'un mari et donner ainsi à la veuve la faculté de se remarier ; 3° pour soustraire une femme soupçonnée à la formalité de l'eau amère ; 4° pour libérer une ville de l'expiation prescrite pour un crime commis dans son territoire, lorsqu'un témoin avait vu le meurtrier.

Toutes les fois qu'un seul témoin était admis, on pouvait entendre la déposition des personnes d'ailleurs inhabiles à déposer, des femmes, des enfants et des esclaves.

SCHEGG.

TÉMOINS SYNODAUX. *Voy.* SYNODAUX (*témoins*).

TEMPLE DE JÉRUSALEM. On en compte trois : celui de Salomon, celui de Zorobabel et celui d'Hérode.

I. TEMPLE DE SALOMON. Depuis Moïse jusqu'à Salomon le tabernacle construit dans le désert, renfermant l'arche d'alliance (1), fut l'unique sanctuaire légal des Israélites, et ce ne fut que sous Salomon que le tabernacle fut remplacé par le temple de Jérusalem, qu'on nomma habituellement la maison du Seigneur, בֵּית יְהוָה, ou הֵיכַל יְהוָה, ou encore בֵּית אֱלֹהִים, ou simplement הַהֵיכָל, ou הַבַּיִת, la maison. Déjà David avait résolu, lorsque l'arche fut transportée à Jérusalem, de bâtir un temple au Seigneur en place du simple tabernacle du désert ; mais Dieu le lui défendit par la bouche du prophète Nathan, parce qu'il avait trop fait la guerre et répandu trop de sang (2), et ce fut son fils Salomon qui fut désigné pour accomplir son dessein (3).

David se borna donc à faire les préparatifs nécessaires, à réunir les matériaux et à se procurer des ouvriers habiles. Il acheta au Jébuséen Ornan (4) une aire sur le mont Moria, et, d'après les ordres du prophète Gad, il y érigea un autel où il offrit des holocaustes et des sacrifices d'actions de grâces à l'occasion de la cessation de la peste qu'il avait attirée sur Israël par son crime (5). Cette aire devait être la place où serait construit

(1) *Deut.*, 17, 7.
(2) Cf. LAPIDATION, PEINE DE MORT.
(3) *Deut.*, 19, 18 21.
(4) *Maccoth*, I, 1, 2.
(5) *Ib.*, I, 8.
(6) *Sanh.*, II, 1, 2.
(7) 32, 12.

(1) *Voy.* TABERNACLE, ARCHE D'ALLIANCE.
(2) I *Par.*, 22, 8.
(3) II *Rois*, 7, 1-16. I *Par.*, 17, 1-14.
(4) II *Par.*, 3, 1.
(5) II *Rois*, 24, 18. I *Par.*, 21, 18-28.

le temple futur (1). Il destina à cette construction une portion notable des métaux précieux qu'il avait conquis durant ses expéditions (2), c'est-à-dire, d'après les Paralipomènes (3), cent mille talents d'or et un million de talents d'argent, du bronze et du fer, des pierres et du bois en immense quantité. Rien n'était plus naturel que de voir ces préparatifs faits par celui qui avait conçu le projet de bâtir le temple, lorsqu'il lui fut interdit de le construire lui-même et que le soin en fut remis à son fils. L'on n'est pas en droit de révoquer en doute les données des Paralipomènes sous prétexte qu'elles n'ont pour but que de rapporter à David toute la gloire de l'entreprise (4).

Lorsque Salomon fut monté sur le trône et s'y fut raffermi, sa première affaire fut de s'acquitter de la mission que lui avait léguée son père et de bâtir le temple (5).

Il commença par augmenter le matériel qu'avait préparé David, et par contracter alliance avec Hiram, roi de Tyr, qui devait lui procurer les bois de cèdre et de cyprès du Liban dont il aurait besoin, et des ouvriers phéniciens, notamment un artiste habile qui pût diriger toute l'entreprise. Cet artiste se nomma *Hiram* ou *Huram* (6).

Dans le second mois de la quatrième année de son règne, 480 ans après la sortie d'Égypte, Salomon commença la construction du temple, qui fut achevée au bout de sept ans (7). Le troisième livre des Rois donne une description détaillée de ce temple (8); le livre second des Paralipomènes (9) en trace un tableau plus abrégé; enfin Ézéchiel en parle longuement (1) dans une vision qui a évidemment le temple de Salomon pour objet, et se trouve dans une foule de détails d'accord avec les deux autres descriptions et avec les prévisions historiques du prophète lui-même; elle peut donc servir de description historique, quoiqu'il faille y recourir avec précaution. Les données que Josèphe ajoute à celles de la Bible pour les compléter sont en général moins certaines; cependant elles méritent qu'on y prête attention, car elles doivent en bien des points reposer sur d'anciennes traditions.

Avant de commencer la bâtisse proprement dite il fallut d'abord aplanir le terrain, ce que Salomon fit en élevant, du fond de la vallée de Cédron, à l'est de la montagne, une puissante muraille en pierres de taille, haute de 400 coudées, et en remplissant de terre l'espace limité et soutenu par ce mur (2). On ne voit pas très-clairement, d'après la description de Josèphe, si on construisit un pareil mur de soutènement aux autres côtés de la montagne, et cependant on peut en conclure avec assez de vraisemblance (3) que Salomon ne bâtit que la muraille de l'est et que les autres furent construites par Hérode. L'espace quadrangulaire ainsi obtenu fut entouré de murailles qui servirent en même temps de clôture aux parvis.

Le tabernacle de Moïse fut le modèle du temple, qui ne fut en quelque sorte que le tabernacle agrandi et exécuté en pierre (4), et c'est ainsi que le désigne le livre de la Sagesse, μίμημα σκηνῆς ἁγίας (5).

Quant à sa *grandeur* et à sa *forme*,

(1) I *Par.*, 22, 1.
(2) II *Rois*, 8, 8, 11.
(3) I *Par.*, 22, 14.
(4) Winer, *Lexique de la Bible*, II, 569.
(5) I *Par.*, 22, 7.
(6) III *Rois*, 5, 1-12; 7, 13. II *Par.*, 2, 1-14.
(7) III *Rois*, 6, 1, 38. II *Par.*, 3, 2.
(8) III *Rois*, 6, 8.
(9) II *Par.*, 3, 5.

(1) 40-42, 43 et 46.
(2) Jos., *Ant.*, VIII, 3, 9. *Bello Jud.*, V, 5, 1.
(3) *Bello Jud.*, V, 5, 1. *Ant.*, XV, 11, 3.
(4) Thénius, *le Temple*, supplément à son explication du *Livre des Rois*, p. 29.
(5) *Sag.*, 9, 8.

le temple proprement dit présentait un rectangle long de 60 coudées, large de 20, haut de 30; il était divisé en deux parties, dont la partie postérieure, דְּבִיר, avait 20 coudées de longueur, la partie antérieure, הֵיכַל הַבַּיִת, ou הַהֵיכָל, 40, correspondant celle-là au saint des saints, celle-ci au sanctuaire du tabernacle.

Devant la partie antérieure se trouvait un parvis, אוּלָם, πρόναος, long de 20 coudées, correspondant à la largeur du temple et ayant 10 coudées de large le long du temple. L'orientation du temple était celle du tabernacle (1); les deux parties latérales étaient tournées vers le nord et le sud, les parties antérieure et postérieure vers l'est et l'ouest. A la partie orientale se trouvait l'entrée du parvis (2). Comme on y arrivait par des degrés (3) le temple devait reposer sur des fondements en pierre assez considérables (4). La hauteur du parvis, dont le premier livre des Rois ne dit rien, était, suivant les Paralipomènes (5), de 120 coudées. Josèphe donne la même dimension (6); mais on ne peut nier que cette élévation ne soit en disproportion avec celle du temple (30 coudées), et le chiffre des Paralipomènes peut être une faute de copiste.

Les murailles étaient en pierres de taille (7), assez considérables, revêtues intérieurement d'un lambris de bois de cèdre, fixé vraisemblablement à des poutres de bois de cèdre enchâssées de distance en distance entre les couches de pierres de taille (8). Sur ces lambris étaient sculptés en relief des chérubins, des palmes, des coloquintes, des fleurs épanouies, recouverts d'épaisses lames d'or (1). Le parquet était également recouvert de lames d'or (2); il était en bois de cyprès dans le sanctuaire, en bois de cèdre dans le saint des saints (3). Les lames d'or étaient fixées avec des clous d'or (4), et on peut juger de l'épaisseur de ces lames par cela qu'on employa, pour recouvrir les six surfaces du saint des saints, ayant chacune une longueur et une largeur de vingt coudées, 600 talents d'or (5); de sorte que l'or qui recouvrait une surface de 24 pouces carrés montait à un quart de talent, et par conséquent à 750 sicles, puisque le talent pesait 3,000 sicles, ce qui faisait des lames d'or assez épaisses, si l'on évalue le sicle à une once (6).

La porte du parvis était grande (7); elle avait deux battants (8); mais, d'après Josèphe (9), elle n'avait pas de rideaux et elle était toujours ouverte (10). La porte du sanctuaire prenait le quart de la largeur de la muraille et avait par conséquent 5 coudées (11). Elle avait deux battants en bois de cyprès, chaque battant étant divisé en deux moitiés, de sorte que la porte entière avait quatre battants, deux supérieurs et deux inférieurs, qui se mouvaient sur des gonds en or et étaient ornés des mêmes sculptures, recouvertes de lames d'or, que les lambris de l'intérieur du temple (12).

Le saint des saints était séparé du sanctuaire par une muraille qui n'est pas spécialement indiquée, ce n'était pas nécessaire, et dont à tort, et d'après de

(1) *Exode*, 27, 13-16.
(2) *Ezéch.*, 8, 16; 43, 1.
(3) *Ib.*, 40, 49.
(4) Cf. Thénius, *le Temple*, p. 30, 35.
(5) II, 3, 4.
(6) *Ant.*, XV, 11, 1.
(7) Cf. III *Rois*, 6, 7.
(8) *Ib.*, 6, 16-18.

(1) III *Rois*, l. c. II *Par.*, 3, 5, 7.
(2) III *Rois*, 6, 29.
(3) *Ib.*, 6, 14-22, 29 sq.
(4) II *Par.*, 3, 9.
(5) *Ibid.*
(6) Cf. Keil, *le Temple de Salomon*, p. 70.
(7) *Ézéch.*, 40, 48.
(8) II *Par.*, 29, 7.
(9) *Ant.*, VIII, 3, 3.
(10) II *Par.*, 29, 7.
(11) III *Rois*, 6, 33.
(12) *Ib.*, 6, 31 ; 7, 50.

fausses inductions de III Rois, 6, 16, on a fait un mur de 20 coudées de haut (1).

La porte de ce mur prenait le cinquième de la largeur et avait par conséquent 4 coudées de large ; elle avait deux battants de bois d'olivier sauvage, tournant sur des gonds d'or, et était recouverte de sculptures et de lames d'or, comme les portes du sanctuaire (2). Elle était toujours ouverte ; on la fermait par un rideau qui était composé des mêmes étoffes et des mêmes broderies que le rideau du saint des saints dans le tabernacle (3).

Il est question encore de chaînes d'or à propos de ce rideau (4), mais le texte n'en indique pas l'usage (5). Le toit du temple était en bois de cèdre. Ce n'était pas, comme le prétend Hirt, un comble à pignon, et encore moins un toit muni de paratonnerres, comme le pense Michaélis (6), mais un toit plat, bordé par une galerie, comme le sont en général les toits en Orient ; il était formé d'une série de poutres en bois de cèdre présentant une légère courbure extérieure, sur laquelle on étendit une couche d'argile, de paille, de chaux et de sable, capable de garantir le toit contre la pluie (7). Comme il est dit que la hauteur du temple était de 30 coudées (9), que le saint des saints formait un cube régulier n'ayant que 20 coudées de haut (8), il devait y avoir par-dessus le sanctuaire un espace d'environ 9 coudées de haut, qui est probablement indiqué dans les Paralipomènes (10) par le mot עֲלִיּוֹת. Le texte ne parle pas de sa destination. Il est très-vraisemblable qu'on y conservait les pièces et les ustensiles du tabernacle mosaïque qu'on avait apportés à Jérusalem (1). Le sanctuaire et le saint des saints, par conséquent les côtés du sud, de l'est et du nord, étaient entourés d'un bâtiment à trois étages, dont le premier était large de 5 coudées, celui du milieu de 6, et l'étage supérieur de 7, car la partie extérieure du mur du sanctuaire diminuait de 1 coudée à chaque étage et formait des degrés sur lesquels reposaient les poutres du plafond de chaque étage. Comme chacun de ces étages était haut de 5 coudées, qu'ainsi la hauteur de ce bâtiment accessoire pouvait être, avec le toit, de 18 coudées, le temple lui-même, dont la toiture pouvait comporter 2 coudées, s'élevait à peu près de 14 coudées au-dessus de ce bâtiment. C'est au delà de la hauteur de ce bâtiment accessoire que se trouvaient les fenêtres du sanctuaire et de l'appartement qui était au-dessus du saint des saints. Il est dit simplement de ces fenêtres qu'elles étaient fermées avec des poutres, חַלּוֹנֵי שְׁקֻפִים אֲטֻמִים (2), c'est-à-dire probablement avec un treillage de bois, qui laissait entrer aussi peu de lumière que possible dans l'intérieur. Comme le saint des saints avait 20 coudées de haut, ces fenêtres servaient aussi à lui donner le courant d'air nécessaire. D'après Ézéchiel (3) chacun de ces étages avait 30 chambres, en communication les unes avec les autres, ayant chacune une fenêtre, et servant à garder les trésors du temple (4). L'entrée de ce bâtiment accessoire se trouvait au milieu du côté méridional, et un escalier tour-

(1) Winer, *Lexique*, II, 572, 575. Cf. Thénius, ad III *Rois*, 6, 16.
(2) III *Rois*, 6, 31 ; 7, 50.
(3) *Voy*. Tabernacle.
(4) III *Rois*, 6, 21.
(5) Cf. Thénius, l. c.
(6) Cf. Keil, *le Temple de Salomon*, p. 65, 67.
(7) Cf. Thénius, p. 34.
(8) III *Rois*, 6, 2.
(9) *Ib*., 6, 20.
(10) II *Par*., 2, 9.

(1) III *Rois*, 8, 4.
(2) *Ib*., 6, 4.
(3) 41, 6. Cf. Peschito et Bœttcher, *Explic. de l'Anc. Test.*, p. 260.
(4) Cf. Thénius, *le Temple*, p. 33.

nant pratiqué dans le mur extérieur menait du dernier étage aux deux étages supérieurs (1). Si Ézéchiel (2) place aussi une entrée au côté septentrional, ce n'est que pour la symétrie. Thénius (3) admet qu'on pouvait communiquer des pièces de l'étage inférieur avec le sanctuaire par une porte; on peut en douter, car il n'en est rien dit dans les descriptions du temple de Salomon et de celui de la vision d'Ézéchiel. Les plafonds de chaque étage étaient en bois de cèdre (4), et par-dessus l'étage supérieur qui formait le toit du bâtiment accessoire il y avait probablement aussi une couche d'argile, de paille, de chaux et de sable pour garantir le tout de la pluie. Il est hors de doute que l'escalier tournant se continuait jusqu'à l'étage supérieur et sur le toit, et qu'on arrivait au comble par un escalier tournant partant de l'étage élevé au-dessus du saint des saints (5).

Devant le parvis se dressaient deux grandes colonnes, l'une à droite, appelée *Jachin*, יָכִין, l'autre à gauche, appelée *Boas*, בֹּעַז; elles étaient en bronze, hautes de 18 coudées, creuses, avaient 12 coudées de tour, 4 de diamètre, et le bronze avait 4 coudées de diamètre (6) et 4 doigts d'épaisseur (7). Ces colonnes appartenaient-elles au parvis et en supportaient-elles la toiture (8), ou supportaient-elles le fronton du portail du parvis (9), ou étaient-elles isolées, on l'ignore; ce dernier cas est probable d'après les mots לִפְנֵי הַבַּיִת (10), et les plus anciennes

(1) III *Rois*, 6, 8.
(2) 41, 11.
(3) L. c., p. 88.
(4) III *Rois*, 6, 10.
(5) Thén., l. c., p. 84.
(6) III *Rois*, 7, 15, 22. II *Par.*, 4, 12.
(7) III *Rois*, 7, 15-22. II *Par.*, 4, 12.
(8) Meyer, *Expl. de la Bible*, p. 285.
(9) Thénius, ad III *Rois*, 7, 20.
(10) II *Par.*, 3, 15.

descriptions du temple sont presque d'accord là-dessus (1).

Les deux colonnes étaient terminées par des chapiteaux de bronze hauts de 5 coudées, qui étaient coulés à part et posés sur les colonnes, comme il résulte des textes (2). Ces textes sont un peu obscurs sur la forme de ces colonnes; ils ont peut-être été altérés par les copistes, et on ne peut en déduire avec certitude autre chose, si ce n'est que les chapiteaux étaient bosselés et ornés de ciselures représentant des couronnes de grenades, des nœuds entrelacés et des touffes de lis. Chaque colonne avait 200 grenades rangées en deux séries, d'après Jérémie (3). Les colonnes étaient vraisemblablement posées sur des socles hauts de 1 coudée, et avaient par conséquent en tout 24 coudées de hauteur. Leurs noms ne sont certainement pas ceux des architectes (Gésénius) ou ceux des fils les plus jeunes de Salomon (Éwald) (4); mais ils expriment la pieuse certitude de la durée du temple, יָכִין, *il fonde*, בְּעֹז, *avec force*. Au lieu de בֹּעַז il faut lire בְּעֹז, comme le fait déjà Éphrem, disant, à l'occasion du verset 21, chap. 7, du III[e] livre des Rois : *Vocavit nomen unius Iachin, id est stabiliat, vox est optantis ædificium fore stabile et firmum, et vocavit nomen alterius Beos, id est in fortitudine, adeo ut simul juncta integram orationem efficiant petentis firmitatem et stabilitatem* (5).

Le temple avait deux *parvis*, שְׁתֵּי חֲצֵרוֹת (6) : l'un était destiné aux prêtres, חֲצַר הַכֹּהֲנִים (7), et se nommait le

(1) Cf. Keil, *le Temple de Salomon*, p. 80.
(2) III *Rois*, 7, 16. IV *Rois*, 25, 17. II *Par.*, 3, 15; 4, 19. *Jér.*, 52, 22.
(3) 52, 23.
(4) *Hist. d'Israël*, III, 44.
(5) *Opp.*, ed. Rom., t. I, Syr.-Lat., p. 460.
(6) IV *Rois*, 21, 5; 23, 12. II *Par.*, 33, 5.
(7) II *Par.*, 4, 9.

parvis intérieur, הֶחָצֵר הַפְּנִימִית (1), ou le parvis supérieur, הֶחָצֵר הָעֶלְיוֹן (2), d'où il résulte que le second, nommé le *grand parvis*, הָעֲזָרָה הַגְּדוֹלָה (3), destiné au peuple, était plus bas que celui des prêtres et ne touchait pas immédiatement au temple, ce qui fait qu'Ézéchiel le nomme formellement le parvis extérieur (4). Le nouveau parvis, הֶחָצֵר הַחֲדָשָׁה, devant lequel le roi Josaphat pria (5), n'est pas un troisième parvis; car plus tard, sous Manassé et Josias, il n'y a toujours que deux parvis (6); c'était probablement le parvis intérieur; il est difficile d'admettre avec Thénius (7) que ce fût le parvis extérieur, sous une forme rajeunie. Ce parvis intérieur se trouvait devant l'entrée du temple (8); il était pavé de dalles en pierre (9). Ces mots : « Il bâtit aussi le parvis intérieur de trois assises de pierres polies, avec un lambris de bois de cèdre (10), » ne peuvent se rapporter qu'à l'enceinte du parvis, et veulent probablement dire que cette enceinte était composée de trois assises de pierres posées les unes sur les autres; elles formaient ainsi une muraille tournée vers le parvis extérieur, par-dessus laquelle une balustrade en bois de cèdre tournait tout autour du temple proprement dit (11). La grandeur de ce parvis n'est pas indiquée. Dans la description d'Ézéchiel il a 100 coudées de long et de large (12). Si l'on se représente cet espace devant le temple ou la maison de Dieu, le parvis, en tant qu'il entoure tout le temple, occupe à peu près le double de cette longueur, et les proportions données pour le parvis du tabernacle, dont la longueur était le double de la largeur, permettent de tirer cette induction.

(1) III *Rois*, 6, 36.
(2) *Jér.*, 36, 10.
(3) II *Par.*, 4, 9.
(4) 10, 5; 40, 17; 42, 7, 12; 44, 19; 46, 20.
(5) II *Par.*, 20, 5.
(6) IV *Rois*, 21, 5; 23, 12.
(7) Ad III *Rois*, 6, 36.
(8) III *Rois*, 8, 64.
(9) II *Par.*, 7, 3.
(10) III *Rois*, 6, 36.
(11) Cf. Keil, l. c., p. 115.
(12) 40, 47.

Le *parvis extérieur* ou le *grand parvis* était entouré de murailles, d'après Ézéchiel (1) et d'après les Paralipomènes (2), qui parlent des portes de ce parvis. A en juger d'après Jérémie, 35, 4, il y avait contre ces murailles des bâtiments à plusieurs étages, dans lesquels se trouvaient beaucoup de cellules, לְשָׁכוֹת, qui servaient de greniers (3), de logements pour les prêtres et les ministres du temple (4), peut-être même de lieux de retraite et de recueillement (5). Quelques-unes de ces pièces sont accidentellement citées, sans détail cependant sur leur situation, par exemple le logement de Nathan-Mélech, près duquel se trouvaient les écuries des chevaux que les rois de Juda avaient donnés au soleil (6), la chambre du trésor des fils d'Haman, la trésorerie des princes, celle de Maasias, fils de Sellum, gardien du vestibule (7), celle de Gamarias, fils de Saphan, docteur de la loi (8).

D'après Ézéchiel (9) le parvis avait trois entrées principales, au nord, à l'est et au sud, chacune au milieu du côté; on y arrivait par sept degrés, en face desquels se trouvaient les trois entrées correspondantes du parvis intérieur. Le grand parvis avait en outre

(1) 40, 5.
(2) II *Par.*, 4, 9.
(3) I *Par.*, 26, 15. II *Par.*, 31, 11. *Néh.*, 10, 38-40.
(4) *Jér.*, 35, 4. *Éz.*, 40, 44-46. *Néh.*, 3, 30.
(5) *Jér.*, 35, 2. Cf. Thénius, *le Temple*, p. 37.
(6) IV *Rois*, 23, 11.
(7) *Jér.*, 35, 4.
(8) *Ib.*, 36, 10.
(9) 40, 6.

une entrée accessoire, à laquelle menait une rue de la ville basse (1), par laquelle probablement on faisait entrer les victimes, le bois et les autres provisions nécessaires, qui n'auraient pu facilement pénétrer par les autres portes, puisqu'elles étaient précédées de marches. Le temple d'Hérode avait à l'est, devant le parvis extérieur, une salle qu'on nomma la galerie de Salomon (2), et que Josèphe désigne comme une œuvre de Salomon (3) qui serait restée debout lors de la destruction du temple par les Chaldéens. Mais comme Esdras, en parlant de la construction du second temple, ne dit rien de cette galerie et suppose que le temple avait été entièrement détruit, il faut ajouter la donnée de Josèphe aux autres inexactitudes qui se trouvent dans sa description du temple de Salomon.

Les objets servant au culte dans le temple étaient, quant à l'essentiel, les mêmes que ceux du tabernacle de Moïse, agrandis et multipliés. Dans la partie postérieure ou dans le saint des saints se trouvait l'*arche d'alliance* (4), comme autrefois dans le tabernacle; seulement les bâtons servant à la porter étaient plus longs, de sorte que leurs extrémités pouvaient encore être vues à l'entrée du sanctuaire, par les portes du saint des saints, mais non plus dans le parvis (5). A côté de l'arche d'alliance se trouvaient deux *chérubins* sculptés en bois d'olivier sauvage, recouverts d'or, hauts de 10 coudées, qui étendaient une de leurs ailes pardessus l'arche et se touchaient, et étendaient l'autre aile vers la muraille, qu'elle atteignait. Les ailes étendues avaient par conséquent, d'une extrémité à l'autre, 10 coudées, comme la hauteur des chérubins (1). Ils étaient debout et leur visage était tourné vers la maison du Seigneur (2), c'est-à-dire vers l'enceinte du temple ou le sanctuaire.

(1) Théuius, *le Temple.*
(2) *Jean*, 10, 23.
(3) *Ant.*, XX, 9, 7.
(4) *Voy.* Arche d'alliance.
(5) III *Rois*, 8, 8. II *Par.*, 5, 9.

Dans le sanctuaire était l'*autel des parfums*, vraisemblablement conforme à celui du tabernacle, et par ce motif il n'est pas spécialement décrit (3). D'après Ézéchiel (4) il aurait eu 3 coudées de haut et 2 de long et de large (5). Au lieu du *chandelier* unique du tabernacle il y en avait *dix* dans le temple de Salomon, cinq à droite, cinq à gauche (6), qui ne sont pas décrits non plus et doivent par conséquent être considérés comme la copie de ceux de Moïse. Il y avait de même, d'après les Paralipomènes (7), *dix tables des pains de proposition*, cinq à droite, cinq à gauche, qui, par le même motif, ne sont pas spécialement décrites. Le livre des Rois, III, 7, 48, ne parle que d'*une* table des pains de proposition, parce que régulièrement on ne plaçait les pains de proposition que sur une des tables, tout comme dans la règle on n'allumait qu'un chandelier (8), quoiqu'il y en eût dix (9).

A ces objets s'en joignaient beaucoup d'accessoires, tels que les mouchettes, מֶקָלְחַיִם, les bassins, סִפּוֹת, les couteaux, מְזַמְּרוֹת, les fioles, מִזְרָקוֹת, dont Salomon fit faire cent pour les dix tables, les écuelles, כַּפּוֹת, les réchauds, מַחְתּוֹת, le tout de l'or le plus pur (10). Plus tard on y ajouta des bassins d'argent et d'autres vases d'or et d'argent (11), notam-

(1) III *Rois*, 6, 26.
(2) II *Par.*, 3, 13.
(3) *Voy.* Tabernacle.
(4) 41, 22.
(5) LXX.
(6) III *Rois*, 7, 49. II *Par.*, 4, 7.
(7) II *Par.*, 4, 8.
(8) *Ib.*, 13, 11.
(9) Cf. Keil, l. c., p. 109.
(10) III *Rois*, 7, 49. II *Par.*, 4, 21.
(11) IV *Rois*, 12, 14.

ment des chaudrons, סִירוֹת, et des amphores, כְּבָשִׂיוֹת, que Nabuchodonosor emporta à Babylone (1).

Dans le parvis des prêtres se trouvait l'*autel des holocaustes*, qui est appelé (2) simplement l'autel d'airain, sans que le texte des Rois dise rien de plus de sa grandeur et de sa forme. D'après les Paralipomènes (3) il avait 20 coudées de long et de large et 10 de hauteur; c'était la copie de celui du tabernacle; par conséquent il était composé de quatre grandes plaques d'airain, remplies de pierre et de terre, de manière à répondre aux exigences de l'Exode, 20, 21. Comme il était assez élevé, il fallut y adapter, bien plus encore qu'à celui de Moïse, un rebord circulaire, sur lequel les prêtres pouvaient se tenir quand ils remplissaient leurs fonctions; ce rebord circulaire devait être au delà du milieu de l'autel, et, comme on ne pouvait y monter que par un plan incliné, et non par des degrés (4), il est probable que ce plan incliné existait en terre et en pierre. Il est difficile de déterminer jusqu'à quel point, dans le détail, la description de l'autel des holocaustes faite par Ézéchiel (5), qui dit, entre autres choses, qu'on y montait par des degrés, répondait à l'autel de Salomon.

Les ustensiles de cet autel étaient les mêmes que ceux de l'autel des holocaustes du tabernacle (6).

Entre cet autel et la maison de Dieu était placé un grand bassin, qui avait remplacé le bassin, כִּיּוֹר, du tabernacle, savoir, la *mer d'airain*, יָם הַנְּחֹשֶׁת ou יָם מוּצָק, *la mer de fonte*. Il était, comme ce nom l'indique, en airain, épais d'une main, profond de 5 coudées, ayant 10 coudées de diamètre et 30 de circonférence. Le bord supérieur avait la forme d'un lis épanoui, et au-dessous de ce bord circulaient deux guirlandes de coloquintes; ces ornements étaient fondus avec le bassin, et il y en avait dix par coudée (1).

C'est par une erreur de copiste que le livre des Paralipomènes (2) nomme, en place de coloquintes, des figures de bœufs, בְּקָרִים; car, à moins d'être des miniatures, ce qui n'aurait pas convenu à la grandeur du bassin, dix figures de ce genre ne pouvaient être contenues dans l'espace de 1 coudée, tandis que dix coloquintes pouvaient facilement y tenir. Ce bassin contenait 2,000 (3) ou 3,000 (4) mesures (bath) d'eau; son piédestal se composait de 12 bœufs d'airain, qui portaient le bassin sur leur dos, et qui étaient tournés trois par trois vers les quatre points cardinaux. Comme il est dit que ce bassin servait aux prêtres pour se laver, et qu'il était assez élevé, il fallait qu'il y eût un moyen d'en tirer de l'eau; on ignore en quoi il consistait; il est probable que c'étaient des robinets placés au fond du bassin. A côté de ce grand bassin se trouvaient dix autres bassins d'airain plus petits, כִּיֹּרוֹת נְחֹשֶׁת, cinq à droite et cinq à gauche, portés sur des piédestaux en airain en forme de char, מְכֹנוֹת, larges et longs de 4 coudées et hauts de 3, et ces chars étaient placés sur des roues d'airain, hautes de 1 coudée et demie.

Les pans latéraux étaient en plaques d'airain, enchâssées dans des rainures et ornées de reliefs représentant des lions, des bœufs, des chérubins et des guirlandes pendantes. Les bassins ne

(1) *Jér.*, 52, 19.
(2) III *Rois*, 8, 64. IV *Rois*, 16, 14.
(3) II *Par.*, 4, 1.
(4) *Exode*, 20, 23.
(5) 43, 13-17.
(6) *Voy.* TABERNACLE.

(1) III *Rois*, 7, 23-26.
(2) II *Par.*, 4, 3.
(3) III *Rois*, 7, 26.
(4) II *Par.*, 4, 5.

sont pas décrits; il est dit seulement que chacun avait 4 coudées de large et contenait 40 mesures d'eau (1), qu'ils servaient à laver la chair des victimes, tandis que la mer d'airain était destinée aux purifications des prêtres (2).

A l'entrée orientale du parvis se trouvait l'*estrade d'airain*, כִּיּוֹר נְחֹשֶׁת, sur laquelle s'était placé Salomon lors de la dédicace du temple (3), et qui, dans la suite, demeura certainement la place du roi dans le sanctuaire, sous le nom de עַמּוּד (4). Cette estrade se trouvait, non pas, comme le pense Winer (5), dans le parvis intérieur, mais dans le parvis extérieur, à l'entrée du second parvis, ce que prouve le בְּתוֹךְ הָעֲזָרָה des Paralipomènes, II, 6, 13, et 23, 13.

Au temps du roi Joas on plaça dans ce parvis, au nord-ouest de l'autel, un tronc dans lequel on déposait les dons volontaires pour les réparations du temple (6). Lorsque les Chaldéens prirent et ruinèrent Jérusalem, sous Nabuchodonosor, dans la onzième année du règne de Sédécias, roi de Juda, ce temple fut également ruiné, après avoir existé 418 ans.

II. Temple de Zorobabel. Le roi de Perse Cyrus accorda, dès la première année de son règne (536 av. J.-C.), aux Hébreux captifs à Babylone, la permission de retourner dans leur patrie et de rebâtir la ville sainte et son temple. Non-seulement il leur rendit les vases et tous les objets enlevés au temple et transportés à Babylone (7), mais il leur fournit des subsides de son trésor (8), et prescrivit de bâtir le nouveau temple dans de plus grandes dimensions que celui de Salomon, c'est-à-dire de lui donner 60 coudées de large et de haut, ce qui porte la longueur, qui n'est pas indiquée, d'après les anciennes proportions, à 120 ou 180 coudées.

(1) III *Rois*, 7, 38.
(2) II *Par.*, 4, 6.
(3) *Ib.*, 6, 13.
(4) IV *Rois*, 11, 14; 23, 3. II *Par.*, 23, 13.
(5) *Lex.*, II, 576.
(6) IV *Rois*, 12, 10.
(7) *Esdr.*, 1, 7; 5, 14; 6, 5.
(8) *Ib.*, 6, 4.

Mais, quoiqu'à ces subsides royaux s'ajoutassent les dons considérables des riches Israélites (1), ces ressources ne suffirent pas même pour poser les fondements du temple suivant les dimensions de celui de Salomon. Le nouveau sanctuaire fut par conséquent beaucoup plus petit que le premier, et ceux qui avaient vu l'ancien temple, et qui lui comparaient les bases du nouveau, éclatèrent en sanglots (2). On ne dit pas quelle fut sa grandeur. Cependant l'observation d'Hérode, qui trouva le temple de Zorobabel de 60 coudées trop bas (3), peut permettre de conclure qu'il avait à peu près 40 coudées de haut, car Hérode lui donna une élévation de 100 coudées.

Dès le retour de la captivité Zorobabel et Josué prirent les dispositions nécessaires, se servirent, comme autrefois Salomon, des ouvriers de Phénicie (4), et posèrent, à dater de la seconde année, les fondements de l'édifice (534 av. J.-C.). Cependant les travaux furent bientôt entravés de toutes manières par la jalousie des Samaritains, qui, ayant voulu prendre part à la construction du temple, avaient été repoussés par les Juifs (5). Ces travaux furent même interrompus pendant quelque temps, et complétement suspendus sous le règne de Cambyse et de Smerdis. Les Samaritains avaient rendu les Juifs suspects à la cour de Perse, en les représentant comme un peuple remuant et séditieux, et en attribuant des

(1) *Esdr.*, 1, 6.
(2) *Ib.*, 3, 12 Cf. *Aggée*, 2, 3.
(3) Jos., *Ant.*, XV, 11, 1.
(4) *Esdr.*, 3, 7.
(5) *Ib.*, 4, 1-3.

projets de révolte à la restauration de leur capitale et de leur sanctuaire (1). Ce ne fut qu'à la seconde année du règne de Darius Hystaspe (520 av. J.-C.) qu'on se remit à l'œuvre. Le temple fut achevé la sixième année de ce règne (515 av. J.-C.) (2). On n'a pas de détails sur ce monument. Il est hors de doute qu'il était placé au même endroit que l'ancien, construit d'après le modèle de celui de Salomon, et c'est pourquoi les livres bibliques n'en disent rien. Il n'y a dans la Bible, tout comme dans Josèphe, que quelques indications accidentelles. D'après ces indications, l'objet le plus important du culte manquait dans le second temple, à savoir l'*arche d'alliance*, et par conséquent le saint des saints était absolument vide. Suivant le Talmud il n'y avait à la place de l'arche qu'une pierre, אבן שתיה, haute de trois doigts, sur laquelle le prêtre posait l'encensoir quand il entrait dans le saint des saints (3). En outre le Talmud, en s'appuyant sur אכבד, au lieu de אכבדה, qu'on lit dans Aggée (4), nomme quatre autres objets qui se trouvaient dans le premier temple et qui manquaient dans le second : le feu sacré, la Schéchina, l'Esprit-Saint et l'Urim et Thummim. L'ה, qui manque dans ce mot, qui, comme signe numérique, signifie 5, indiquait, dit le Talmud, l'absence de ces cinq objets dans le second temple (5). Dans le sanctuaire, à côté de l'autel d'or des parfums, il n'y avait plus qu'un chandelier d'or et une table de pains de proposition (6). Dans le parvis se voyait un autel des holocaustes en pierre (7) et un bassin, כִּיּוֹר, entre le parvis et l'autel, plus vers le sud (1). Ce parvis, le temple en ayant plusieurs (αὐλαὶ) (2), était sans doute le parvis intérieur ou celui des prêtres. Dans ces parvis il y avait aussi des chambres, παστοφόρια (3), probablement destinées au même usage que celles du temple de Salomon, et, suivant Josèphe, il y avait des galeries ou portiques (στοαί) (4).

Ce temple fut pillé par Antiochus Épiphane (5). Le culte fut suspendu pendant près de trente ans; ce fut Judas Machabée qui purifia le temple et rétablit le culte (6).

Plus tard Alexandre Jannée sépara par une balustrade en bois le parvis intérieur du parvis extérieur (7).

Environ quarante ans après Pompée assiégea et prit le temple; il entra dans le sanctuaire (8). Une trentaine d'années plus tard Hérode s'en empara également d'assaut et en détruisit quelques galeries (9). D'après les Machabées (10) ce temple était en grande considération; les païens des pays les plus éloignés venaient le visiter et lui faisaient des dons considérables.

Le trésor du temple, dont Néhémie parle déjà, בֵּית הָאוֹצָר (11), devint par la suite très-riche, vu qu'à la contribution annuelle, qui montait au tiers d'un sicle (12) pour chaque Juif, s'ajoutaient les nombreux présents qu'offraient au temple une foule de Juifs, de prosélytes et de païens. On comprend, d'après cela, que ce trésor excitât la convoitise des ennemis du dehors,

(1) *Esdr.*, 4, 6.
(2) *Ib.*, 4, 24 ; 6, 15.
(3) *Joma*, V, 2.
(4) 1, 8.
(5) *Joma*, 21, b.
(6) I *Mach.*, 1, 21 ; 4, 49.
(7) *Ib.*, 4, 46.

(1) *Middoth*, III, 6. Cf. l'*Ecclés.*, 50, 3.
(2) I *Mach.*, 4, 38, 48.
(3) *Ib.*, 4, 38.
(4) *Ant.*, XI, 4, 7.
(5) I *Mach.*, 1, 21.
(6) *Ib.*, 4, 36.
(7) Jos., *Ant.*, XIII, 13, 5.
(8) Id., *ib.*, XIV, 4, 2.
(9) Id., *ib.*, XIV, 16, 2.
(10) II *Mach.*, 3, 2, 3, 12.
(11) *Néh.*, 10, 39.
(12) *Ib.*, 10, 33.

qui le pillaient quand ils le pouvaient. Cependant Pompée respecta le trésor, après avoir conquis le temple.

III. Temple d'Hérode. Hérode résolut, la dix-huitième année de son règne (20 ans av. J.-C.), de remplacer le temple de Zorobabel par un temple beaucoup plus vaste et plus magnifique (1). Pour prévenir la défiance des Juifs, qui craignaient qu'après avoir abattu le temple il ne pût le rebâtir, il fit d'abord d'immenses préparatifs, qui garantissaient le succès de l'entreprise (2). Puis il fit abattre le temple, non tout d'un coup, mais parties par parties, et ce ne fut qu'à mesure qu'une portion du temple nouveau était achevée qu'il faisait raser la portion correspondante de l'ancien. Ce fut par conséquent une véritable réédification, et l'on put appeler l'œuvre d'Hérode le second temple, comme le font régulièrement les talmudistes (3). La maison de Dieu proprement dite fut bâtie en un an et demi, les parvis furent terminés au bout de huit ans (4).

On continua à travailler à l'embellissement et à l'achèvement des bâtiments accessoires (avec des interruptions) jusqu'au temps du procurateur Albinus (64 apr. J.-C.), époque où l'achèvement complet de tous les bâtiments laissa tout d'un coup sans ouvrage dix-huit mille ouvriers (5).

Ce temple, que Josèphe (6) et le Talmud (7) décrivent assez en détail, avait trois parvis, qui, en se rapprochant du temple proprement dit, s'élevaient les uns au-dessus des autres, de sorte que le temple lui-même était plus élevé que tous les parvis.

(1) Jos., *Ant.*, XV, 11, 1.
(2) Id., *ib.*, XV, 11, 2.
(3) Cf. H. Reland, *Antiq. vet. Hebr.*, I, 6, 2. Carpzow, *Apparatus*, p. 296 sq.
(4) Jos., *Ant.*, XV, 11, 5, 6.
(5) Id., *ib.*, XX, 9, 7.
(6) *Ant.*, XV, 11. *Bello Jud.*, V, 5.
(7) Tract. *Middoth.*

Le premier, dit *parvis des païens*, qu'entourait le mur le plus extérieur, formait un quadrilatère dont chaque côté avait un stade de long, de sorte que l'enceinte de tout le temple avait quatre stades ou un demi-mille romain de superficie. Le Talmud le nomme הר הבית (1), Josèphe τὸ πρῶτον ἱερόν ou τὸ ἔξωθεν ἱερόν (2). Dans ce parvis, non pas exactement au milieu, mais vers le mur d'enceinte du nord, le sol s'élevait de quelques degrés, βαθμῖσιν ὀλίγαις, et le dernier degré était, dans son pourtour, garni d'une balustrade en fer, λίθινος δρύφακτος, nommée סורג (3) par les rabbins, haute de 3 coudées, qui avait des portes d'entrée dont les colonnes portaient des inscriptions en grec et en latin, interdisant, sous peine de mort, de passer outre à quiconque n'était pas Juif (4). Les païens pouvaient pénétrer jusque-là, et c'est pour cela qu'on nommait parvis des païens l'espace compris entre le mur d'enceinte extérieur et la balustrade, quoique Reland conteste cette dénomination (5). Le sol en était pavé de pierres de diverses couleurs (6). Il y avait plusieurs portes (7), deux vers le sud, une vers l'ouest, une vers le nord, une vers l'est. Josèphe, qui n'est pas très-clair en cet endroit, place quatre portes à l'ouest, des portes, πύλαι, et non une porte au sud, et ne dit rien de celles du nord et de l'est. Or c'est à l'est qu'était la porte principale de ce parvis, et par conséquent de tout le temple. Les rabbins l'appellent porte Susan (8), et c'était pro-

(1) *Middoth*, I, 1, 2, 3, et ailleurs.
(2) *Ant.*, XX, 9, 7. *Bello Jud.*, IV, 5, 1; V, 5, 2, et ailleurs.
(3) *Middoth*, II, 3.
(4) Josèphe, *Bello Jud.*, V, 5, 2. *Middoth*, II, 3.
(5) *Ant. sacr. vet. Hebr.*, I, 8, 9.
(6) *Bello Jud.*, V, 5, 2.
(7) *Middoth*, I, 3.
(8) *Voir* Lundius, *les Sanctuaires judaïques*, t. II, c. 27, n. 63.

bablement la θύρα ὡραία, *porta speciosa*, des Actes des Apôtres (1). Ce parvis avait de trois côtés une double colonnade ; au quatrième côté, à celui du sud, une triple colonnade ; celle de l'est se nommait la *galerie de Salomon* (2). Les galeries doubles avaient trois rangées de colonnes, la galerie triple quatre rangées. Les colonnes avaient 25 coudées de haut. C'étaient des monolithes du plus beau marbre blanc (3), qui, en comprenant les chapiteaux et les socles, avaient une hauteur de plus de 50 coudées ; elles étaient fort épaisses et supportaient un toit plat en bois de cèdre. Chaque galerie avait 30 coudées de large ; celle du milieu, au sud, en avait 45, et ses colonnes, avec les socles et les chapiteaux, avaient 100 coudées d'élévation (4). Elle se nommait la *galerie royale*, βασιλικὴ στοά, et c'était probablement là que se trouvait le pinacle du temple, πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ (5) ; du moins on voyait de là une profondeur qui donnait le vertige (6). D'après les rabbins, il y avait dans ce parvis une synagogue, des logements où les lévites de service mangeaient et dormaient, enfin le marché du temple, avec ses boutiques, הְכִיוֹת, *tabernæ*, où l'on vendait des animaux et d'autres matériaux des sacrifices, du vin, de l'huile, de la farine, et où l'on faisait des opérations de change (7).

De la balustrade indiquée plus haut, qui formait la barrière intérieure de ce parvis, 14 degrés menaient à un espace large de 10 coudées que le Talmud nomme חיל (1) (rempart, boulevard, chemin couvert), qui entourait les autres parvis et le temple, et que Josèphe appelle τὸ δεύτερον ἱερόν (2). De la limite intérieure de ce boulevard cinq (3) ou douze (4) degrés conduisaient à la seconde muraille, haute au dehors de 40 coudées, de 25 au dedans, mais qui, à cause des marches qui précédaient, paraissait moins haute du dehors (5). Au dedans de cette muraille, à partir de la limite orientale, longue de 135 coudées, se trouvait une place quadrangulaire, également longue de 135 coudées, qu'on nommait le *parvis des femmes*, עזרת הנשים (6), γυναικωνῖτις (7). Il avait trois portes, l'une vers le sud, l'autre vers le nord, la troisième vers l'est (8), et à ses quatre angles quatre bâtiments de 40 coudées chacun : au sud-est celui des Nazaréens, לשכת הנזירים, au nord-est celui du bois, לשכת העצים, au nord-ouest celui des lépreux, לשכת מצורעים, et au sud-ouest celui des provisions de vin et d'huile, לשכת בית שמניה (9). Cette place avait en outre une galerie simple, formée de grandes et belles colonnes (10), et le long du mur étaient des galeries destinées aux femmes, צוצרה, tandis que les hommes se tenaient en bas (11).

Dans ce parvis se trouvaient aussi les treize troncs, dont les ouvertures avaient la forme de trompettes, שופרות, pour recevoir les dons offerts au temple (12) ; ces troncs étaient probablement ce que

(1) 3, 2.
(2) *Jean*, 10, 23. *Act.*, 3, 11 ; 5, 12.
(3) *Bello Jud.*, V, 5, 2.
(4) *Ant.*, XV, 11, 5. *Bello Jud.*, V, 5, 2.
(5) *Matth.*, 4, 5.
(6) Jos., *Ant.*, XV, 11, 5.
(7) Cf. Reland, *Antiq. sacr. veter. Hebr.*, I, 8, 6 sq. Lightfoot, *Descriptio templi Hierosol.*, c. 9.

(1) *Middoth*, II, 3. *Chelim*, I, 8.
(2) *Bello Jud.*, V, 5, 2.
(3) *Ib.*, l. c.
(4) *Middoth*, II, 3.
(5) *Bello Jud.*, l. c.
(6) *Middoth*, II, 5.
(7) Jos., l. c.
(8) *Bello Jud.*, l. c.
(9) *Middoth*, II, 5.
(10) *Bello Jud.*, l. c.
(11) *Middoth*, l. c.
(12) *Schekalim*, VI, 1, 5.

Josèphe appelle γαζοφυλάκια (1), et qu'on nommait collectivement d'habitude γαζοφυλάκιον (2). Au côté occidental se trouvait l'entrée du *grand parvis*, auquel on montait par 15 marches (3), qui n'étaient pas rectangulaires, mais semi-circulaires, et sur lesquelles les lévites chantaient les 15 psaumes graduels (4). Ce parvis avait, de l'est à l'ouest, 187 coudées de long, et, du sud au nord, 135 coudées de large, et se divisait en *parvis des Israélites*, עזרת ישראל, et *parvis des prêtres*, עזרת כהנים; celui-là était à l'est de celui-ci, n'avait que 15 coudées de long (de l'est à l'ouest), et était séparé du second par une balustrade en pierre haute d'une coudée. Ainsi ce parvis, pris dans le sens le plus étendu, c'est-à-dire comprenant l'autel des holocaustes et le temple même, avait 176 coudées de long; mais dans un sens plus restreint, en tant que parvis spécial des prêtres, il n'allait que du parvis des Israélites à l'espace où se trouvait l'autel des holocaustes, et n'avait, comme le parvis des Israélites, que 11 coudées de long. La place de l'autel comportait 32 coudées; il y avait 22 coudées entre cette place et le portique du temple proprement dit. Celui-ci avait une longueur de 100 coudées, et derrière lui se trouvait encore un espace de 11 coudées (5).

Les deux parvis étaient pavés de dalles et pourvus de simples colonnades; aux côtés du nord et du sud étaient deux grands bâtiments; il y en avait par conséquent six en tout, servant soit au logement des prêtres, soit à la réserve des provisions et du mobilier du temple (6). Du côté de l'orient, vers le parvis des femmes, se trouvaient deux bâtiments où l'on conservait les instruments de musique; on entrait de là dans le parvis des femmes (1). Les deux parvis avaient ensemble sept portes, trois vers le nord, trois vers le sud, une vers l'est (2). Josèphe nomme dix portes, mais il ajoute les trois portes du parvis des femmes (3). Neuf de ces portes avaient 30 coudées de haut, 15 de large (4), avec deux battants, recouverts, de même que les chambranles, de lames d'or et d'argent. Par-dessus les portes s'élevait encore une bâtisse de 40 coudées de haut. A chaque porte étaient dressées deux colonnes de 12 coudées de circonférence. La porte de l'orient, la *grande porte*, שער הגדול (5), ou la *porte de Nicanor*, שער נקנור (6), était en bronze de Corinthe et se nommait aussi la *porte d'airain*, ἡ χαλκῆ πύλη (7); elle avait 50 coudées de haut, 40 de large, et était encore plus chargée d'or et d'argent que les autres portes (8).

Dans le parvis des prêtres (dans le sens le plus étendu) se trouvait l'*autel des holocaustes*, en pierres non taillées, haut de 15 coudées, long et large de 50, suivant Josèphe (9), ou de 32 coudées de long et de large, suivant le Talmud (10), diminuant vers le haut par degrés successifs d'une coudée chaque, de sorte que l'espace où l'on sacrifiait n'avait plus que 24 coudées carrées. Josèphe (11) et les talmudistes (12) disent que les pierres de cet autel n'avaient été travaillées par aucun instrument, et ils sont en cela d'accord avec l'Exode (13).

(1) *Bello Jud.*, V, 5, 2.
(2) *Marc*, 12, 41. *Luc*, 21, 1.
(3) *Bello Jud.*, V, 5, 3. *Middoth*, II, 3.
(4) *Succa*, V, 4. *Middoth*, II, 5.
(5) *Middoth*, V, 1.
(6) Cf. *Middoth*, V, 3 sq.

(1) *Middoth*, II, 6.
(2) *Ib.*, I, 4.
(3) *Bello Jud.*, V, 5, 2.
(4) 20 de haut et 10 de large, suivant *Middoth*, II, 3.
(5) *Tamid*, III, 7.
(6) *Middoth*, I, 4; II, 6. *Schekal.*, VI, 3.
(7) *Bello Jud.*, II, 17, 3.
(8) *Ib.*, V, 5, 3.
(9) *Ib.*, V, 5, 6.
(10) *Middoth*, III, 1.
(11) *Bello Jud.*, V, 5, 6.
(12) *Middoth*, III, 4.
(13) 20, 22 (25).

Le plan incliné qui menait à l'autel, long de 32 coudées et large de 16, également construit en pierres non taillées, se trouvait au côté sud (1). L'autel avait, comme celui du tabernacle, quatre cornes ; à la corne sud-ouest se trouvait un tuyau avec une double ouverture, qui servait à faire couler dans le Cédron le sang dont on arrosait les côtés sud et ouest de l'autel (2). Au même angle sud-ouest il y avait sur le pavé une plaque de marbre, longue et large d'une coudée, qu'on pouvait soulever, et par laquelle on pouvait descendre pour nettoyer la fosse où coulaient les libations (3). Au côté septentrional vingt-quatre anneaux de fer attachés au pavé servaient à fixer les victimes qu'on immolait ; huit *petites colonnes* basses, sur lesquelles reposaient des poutres de cèdre, servaient à suspendre les bêtes immolées, et entre ces colonnes se trouvaient des tables de marbre sur lesquelles les chairs étaient dépecées (4). Entre cet autel et le temple proprement dit était le *bassin*, כיור (5), dont Josèphe ne parle pas, mais qui était indispensable pour les purifications, et qui devait d'autant moins manquer qu'on sait qu'il existait dans le temple de Zorobabel (6).

Le *temple* lui-même, ὁ ναός, était situé à douze degrés plus haut que le grand parvis (7), non au milieu de ce parvis, mais plus vers les extrémités septentrionale et occidentale (8). Il avait été construit sur de nouveaux fondements, avec d'immenses blocs de marbre, la plupart longs de 25 coudées, larges de 12 et hauts de 8 (9), quelques-uns même ayant 45 coudées de long, 6 de large et 5 de haut (1). Il avait, comme le temple de Salomon, un portique, un sanctuaire et un saint des saints. Le *portique* avait 100 coudées de haut, du nord au sud 100 coudées de large, de l'est à l'ouest seulement 20 de long. La porte avait, d'après Josèphe, une hauteur de 70 coudées et une largeur de 25 (2) ; d'après le Talmud (3), 40 coudées de haut, 20 de large, mais sans battants. Le portique avait à la partie antérieure 90 coudées de haut et 50 de large. On avait établi au nord et au sud des appartements servant de garde-meuble, qu'on appelait בית החילפות (4). Le portique était recouvert de lames d'or, au dedans et au dehors. Au milieu de la muraille occidentale se trouvait la porte du sanctuaire, haute de 55 coudées, large de 10, surmontée d'un immense cep de vigne portant des grappes dorées de la grandeur d'un homme (5). Devant cette porte étaient placées deux tables, l'une de marbre, l'autre dorée ; on déposait les pains de proposition sur la première quand on les apportait au sanctuaire, sur la seconde quand on les emportait (6).

La porte avait quatre battants, דלתות, deux au dedans et deux au dehors (7), et devant ces battants était suspendu, en guise de portière, un tapis de Babylone aux quatre couleurs ordinaires du sanctuaire, telles qu'on les voyait à la couverture inférieure du temple de Moïse (8). Le temple proprement dit était aussi haut que le portique, mais il n'avait pas 100 coudées de large ; il n'en avait que 70 (9) ou 60 (10), de

(1) *Middoth*, III, 3.
(2) *Ib.*, III, 1, 2.
(3) *Ib.*, l. c.
(4) *Ib.*, III, 3, 5.
(5) *Ib.*, III, 6.
(6) *Ecclés.*, 50, 3.
(7) *Bello Jud.*, V, 5, 4.
(8) *Middoth*, II, 1.
(9) *Ant.*, XV, 11, 3.

(1) *Bello Jud.*, V, 5, 6.
(2) *Ib.*, V, 5, 4.
(3) *Middoth*, III, 7.
(4) *Ib.*, IV, 7.
(5) *Bello Jud.*, l. c. *Middoth*, III, 8.
(6) *Menach*, XI, 7. *Schekal.*, VI, 4.
(7) *Middoth*, IV, 1.
(8) *Voy.* TABERNACLE. *Bello Jud.*, V, 5, 4.
(9) *Middoth*, IV, 7.
(10) *Bello Jud.*, l. c.

sorte que le portique dépassait des deux côtés le temple de 15 ou 20 coudées.

A l'intérieur le *sanctuaire* était long de 40 coudées, large de 20, haut de 60 (ou de 40, suivant le Talmud) (1).

Le sanctuaire était muni des objets qui se trouvaient dans la partie antérieure du tabernacle mosaïque, savoir le *chandelier d'or*, la *table des pains de proposition* et l'*autel des parfums* (2). Mais il n'y avait plus dix chandeliers et dix tables, comme dans le temple de Salomon; il n'y en avait qu'un. La description que fait Josèphe du chandelier d'or (3) est tout à fait conforme à l'image du chandelier représenté sur l'arc de triomphe de Titus (4). Josèphe nomme la table des pains de proposition la *table d'or*, et il l'estime à plusieurs talents, sans la décrire plus en détail. Il y en a une image sur l'arc de triomphe de Titus (5). Il ne reproduit pas l'autel des parfums, qui n'est pas non plus décrit par Josèphe.

Le *saint des saints* était, comme au temple de Salomon, séparé du sanctuaire au moyen d'une porte fermée par un rideau précieux; il était au devant aussi large et aussi haut que le sanctuaire, mais il n'avait que 20 coudées de long et il était absolument vide, ἔκειτο δὲ οὐδὲν ὅλως ἐν αὐτῷ (6).

D'après les talmudistes il s'y trouvait, comme au temple de Zorobabel, en place de l'arche d'alliance, une pierre, אבן שתיה, sur laquelle on plaçait l'encensoir. On ne peut, en regard de l'affirmation positive de Josèphe, admettre la donnée des talmudistes, qui affirment qu'il y avait dans le saint des saints les figures de deux chérubins, mâle et femelle, s'embrassant (1).

Comme le temple n'avait à l'intérieur que 20 coudées de large, il restait des deux côtés un espace de 20 coudées; on y avait, comme dans le temple de Salomon, adossé trois étages, hauts en tout de 60 coudées, et par conséquent le temple s'élevait encore de 40 coudées au-dessus de ces étages (2). Ces étages avaient 38 chambres, תאים, 15 au nord, 15 au sud, 8 à l'ouest, larges dans l'étage inférieur de 5 coudées, de 6 à celui du milieu, de 7 à celui du haut, communiquant les unes avec les autres par des portes.

Les entrées de ces chambres se trouvaient dans les bâtiments accessoires du portique, et un escalier tournant menait de l'étage inférieur jusqu'au toit (3). Le portique n'ayant à l'intérieur que 90 coudées de haut, il faut admettre que les 10 autres coudées étaient prises par la toiture. En revanche on ne peut admettre la même chose des 40 coudées qui dépassaient le sanctuaire et le saint des saints, hauts chacun de 60 coudées à l'intérieur, et il fallait qu'il y eût, comme au-dessus du saint des saints du temple de Salomon, un certain nombre de pièces, et le Talmud en affirme l'existence (4). La toiture du temple était formée de poutres épaisses, recouvertes de dalles, entourée d'une galerie haute de 3 coudées, et garantie contre les oiseaux par un appareil particulier, d'une coudée de haut, כלח עורב (épouvantail des corbeaux), pour empêcher la toiture d'être souillée (5). Josèphe nomme cet appareil χρύσεοι ὀβελοί, et

(1) *Middoth*, IV, 6.
(2) *Ant.*, XIV, 4, 4. *Bello Jud.*, V, 5, 5.
(3) *Bello Jud.*, VII, 5, 5.
(4) Cf. Winer, *Lexique de la Bible*, II, 18.
(5) Cf. H. Reland, *de Spoliis templi Hierosolym. in arcu Titiano Romæ conspicuis*, c. 7-10.
(6) *Bello Jud.*, V, 5, 5.

(1) Cf. Landauer, *sur le Pentat.*, p. 99.
(2) *Ant.*, XV, 11, 3. *Bello Jud.*, V, 5, 5.
(3) *Middoth*, IV, 3-5.
(4) *Ib.*, IV, 6.
(5) *Ibid.*

ne dit rien de la construction de la toiture (1).

Le temple présentait un aspect imposant, et Josèphe ne paraît pas exagérer lorsqu'il s'exprime en ces termes: « Rien ne manquait à l'aspect extérieur du temple pour étonner l'âme et les yeux; car il était de tous côtés recouvert d'épaisses lames d'or, et, dès que le soleil se levait, le temple devenait éblouissant; à l'étranger, qui approchait de la ville, il apparaissait au loin comme une montagne couverte de neige, car il était d'une blancheur éclatante partout où il n'était pas doré (2). » Il était directement en communication avec la ville basse et par un pont avec la ville haute. A l'extrémité nord-ouest (3) se trouvait la forteresse *Antonia*, bâtie sur un rocher abrupt; elle était haute de 50 coudées (4); les Asmonéens l'avaient déjà fortifiée; on la nommait alors *Baris* (5), mais Hérode l'avait rebâtie et dédiée à Antoine (6). Ce fort était en communication avec le temple par un passage souterrain (7); il dominait le temple, et l'on pouvait observer tout ce qui s'y passait à découvert de la tour du sud-est, qui était haute de 70 coudées (8). Ce fut la forteresse, παρεμβολή, où l'on enferma S. Paul pour l'arracher à la foule aveugle, et où on le garda pendant quelque temps (9).

Si l'on considère ce temple d'Hérode comme la simple restauration de celui de Zorobabel, et par conséquent comme le second temple, il dura 586 ans, depuis la 6e année du règne de Darius Hystaspe jusqu'à la ruine de Jérusalem par Titus. Si l'on envisage à part la construction hérodienne, ou le temple sous la forme qu'Hérode et ses successeurs lui donnèrent, on peut dire qu'à peine achevé il fut profané et renversé.

En effet il venait d'être terminé quand éclata la guerre de Judée, et, avant même le siége de Jérusalem par les Romains, les partis qui se combattaient dans cette ville firent du temple, dont les zélateurs s'étaient emparés, le théâtre du carnage le plus effroyable. Le sanctuaire, dit Josèphe, fut inondé de flots de sang, et en un seul jour on y massacra 8,500 hommes (1). Durant le siége le temple devint le dernier refuge des assiégés. Cependant les Romains s'emparèrent de la forteresse Antonia et s'avancèrent de là vers le temple, dont déjà les Juifs avaient incendié quelques portiques. L'édifice entier prit feu et brûla, contre le gré de Titus; il fut, malgré ses efforts, ruiné de fond en comble, car « Dieu l'avait depuis longtemps condamné (2). » Les immenses trésors qu'il renfermait furent consumés: Ἔκαιον δὲ καὶ τὰ γαζοφυλάκια, ἐν οἷς ἄπειρον μὲν χρημάτων πλῆθος, ἄπειροι δὲ ἐσθῆτες, καὶ ἄλλα κειμήλια, συνελόντι δ' εἰπεῖν, πᾶς ὁ Ἰουδαίων σεσώρευτο πλοῦτος (3), quoique certains objets, comme la table des pains de proposition, le chandelier d'or, le livre de la loi, aient été enlevés par les vainqueurs et portés en triomphe à Rome (4).

Lorsque l'empereur Adrien rebâtit Jérusalem, sous le nom d'*Ælia Capitolina*, il éleva sur les ruines de l'antique sanctuaire un temple dédié à Jupiter Capitolin, et à la place du saint des saints se dressa la statue équestre de

(1) *Bello Jud.*, V, 5, 6.
(2) *Ib.*, l. c.
(3) *Ib.*, V, 5, 8.
(4) *Ib.*, l. c.
(5) *Ant.*, XIII, 11, 2; XV, 11, 4.
(6) *Ib.*, XV, 8, 5. *Bello Jud.*, V, 5, 8.
(7) *Ant.*, XV, 11, 7.
(8) *Bello Jud.*, V, 5, 8.
(9) *Act.*, 21, 34, 37; 22, 24; 23, 10.

(1) *Bello Jud.*, IV, 5, 1; V, 1, 2, 3.
(2) *Ib.*, VI, 4, 5.
(3) *Ib.*, VI, 5, 2.
(4) *Ib.*, VII, 5, 5-7.

l'empereur (1). Julien l'Apostat essaya en vain de faire reconstruire l'ancien temple de Jérusalem (2).

La place où se trouvait autrefois le temple se nomme aujourd'hui *Haram;* on y voit la principale mosquée d'Omar, الصخرة, et au sud-ouest la mosquée Acsa, الأقصى.

Les fouilles modernes ont fait retrouver, dans la première de ces mosquées, des restes des anciennes fondations, et, à ce qu'il paraît, une partie du pont qui unissait le temple à la ville haute (3).

Suivant Krafft (4) la clôture actuelle du haram serait identique avec le mur d'enceinte de l'ancien temple (5).

WELTE.

TEMPLE (DÉDICACE DU). *Voy.* FÊTES DES HÉBREUX.

TEMPLIERS (ORDRE DES). En 1118 neuf chevaliers français s'associèrent à Jérusalem pour fonder une congrégation religieuse et militaire; ils prononcèrent, entre les mains du patriarche Garmond, les trois vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance, et y ajoutèrent le vœu formel de protéger les routes de la Terre-Sainte contre les nombreux brigands qui les infestaient et de combattre sans relâche les infidèles. Ces neuf chevaliers étaient : *Hugues des Païens* (*de Paganis*), *Godefroi de Saint-Omer* (*Gaufredus de Sancto Aldemaro*), *Rossal*, *Godefroi Bissol*, *Païen de Montdidier* (*Paganus de Monte Desiderio*), *Archimbald de Saint-Agnan*, *André de Montbard*, *Gondemar*, et vraisemblablement *Hugues*, *comte de Champagne*, à moins que, suivant certains historiens, celui-ci ne se soit joint aux premiers qu'en 1125. Guillaume de Tyr raconte l'origine de l'ordre des Templiers en ces termes, à la date de l'année 1118 :

Eodem anno quidam nobiles viri de equestri ordine, Deo devoti, religiosi et timentes Deum, in manu Domini patriarchæ, Christi servitio se mancipantes, more canonicorum regularium, IN CASTITATE, ET OBEDIENTIA, ET SINE PROPRIA, *velle perpetuo vivere professi sunt. Inter quos primi et præcipui fuerunt viri venerabiles* HUGO DE PAGANIS *et* GAUFREDUS DE S. ALDEMARO. *Prima autem eorum professio, quodque eis a Domino patriarcha et reliquis episcopis, in remissionem peccatorum injunctum est*, UT VIAS ET ITINERA, MAXIME AD SALUTEM PEREGRINORUM, CONTRA LATRONUM ET INCURSANTIUM INSIDIAS, PRO VIRIBUS CONSERVARENT.

Les nouveaux chevaliers ne possédant ni demeure commune, ni église, ni chapelle particulière, le roi Baudouin II leur céda une partie de son palais, et, comme ce palais était adossé aux ruines du temple de Salomon, ils reçurent, de cette première demeure, le nom de *Templiers*, *Templarii*, *fratres Templi*, *milites Templi*, *pauperes commilitones Christi templique Salomoniaci*. Ils n'avaient pas encore de costume particulier, mais, imitant les pauvres du Christ, ils portaient les habits qu'on leur donnait pour l'amour de Dieu.

Cet état dura neuf ans; alors la règle de leur ordre fut arrêtée et confirmée : *Novem annos post eorum institutionem in habitu fuerunt sæculari, talibus utentes vestimentis quales pro remediis animarum suarum populus largiebatur.*

Chaque ordre est suscité de Dieu en son temps dans l'Église pour exercer

(1) Cf. Hieron., *Comment. in Isaiam*, 2, 8, *in Matth.*, 21, 5.
(2) *Voy.* JUIFS.
(3) Cf. Robinson, *Palest.*, II, 61. *Nouv. Recherches sur la topographie de Jérusalem*, p. 74.
(4) *Topographie de Jérusalem.*
(5) Winer, *Lex. de la Bible*, II, 588.

de l'influence sur les esprits contemporains. L'ordre des Templiers naquit des besoins du douzième siècle et exerça sur lui son action salutaire. Le moyen âge fut l'époque de la chevalerie, à laquelle la nation française surtout semblait prédestinée. Tandis que la chevalerie n'avait pas même effleuré le caractère rude et grossier des populations du Nord, les mœurs raffinées des troubadours et une sensualité délicate, et par là même des plus dangereuses, menaçaient d'une démoralisation universelle la France occidentale et principalement la Provence.

Sans doute la chevalerie était déjà née au onzième siècle, et si, dans son mélange de dévotion sentimentale et d'amours romanesques, elle avait été parfois une digue contre la corruption générale des mœurs, au fond elle n'était qu'un jeu, produisant quelques émotions de dévotion qui n'ont jamais sauvegardé personne contre la lutte des passions et des sens.

La fondation de l'ordre des Templiers fut d'abord un moyen de discipliner la chevalerie, d'en relever le sérieux moral, d'y développer les vertus chrétiennes, et ensuite de cultiver et d'affiner les mœurs encore grossières des populations germaniques et septentrionales. On comprend, du reste, que cette partie de sa tâche ne parut pas aux yeux de tous celle que lui avait spécialement assignée la Providence.

La première croisade et la création du royaume de Jérusalem avaient permis à la Chrétienté occidentale d'envoyer des masses de pèlerins en Terre-Sainte; mais ce royaume chrétien, isolé au milieu des infidèles, en face de la haine fanatique de l'Orient exaspéré, demandait à être énergiquement et constamment soutenu par la mère-patrie. En admettant que les Templiers, en fondant leur ordre, n'eurent d'autre intention que de préserver les routes infestées de brigands, de protéger les pèlerins et de combattre, aux frontières du royaume de Jérusalem, les infidèles toujours menaçants, on ne peut nier que cette intention spéciale, ce but restreint devaient subir les lois du développement historique, qui amena les chevaliers de l'ordre du Temple à devenir l'âme des expéditions armées de l'Occident contre l'Orient. Non-seulement ils formèrent, avec les chevaliers de Saint-Jean (qui, stimulés par leur exemple, se transformèrent, de gardes-malades qu'ils étaient primitivement, en milice chevaleresque), le noyau des armées croisées, et leur fournirent des chefs et des guides, mais encore, par leurs provinces et leurs maisons en Occident, ils rappelèrent constamment et hautement aux nations chrétiennes qu'elles ne devaient pas abandonner le tombeau du Sauveur. Leur mission semble avoir été de maintenir, pendant deux siècles, pure et vivante, l'idée des croisades, de recruter pour elles des armées, et de les diriger dans leurs expéditions lointaines. Mais nous croyons qu'ils avaient une mission plus grande encore.

Déjà leur règle porte : *Divina, ut credimus, providentia a vobis in sanctis locis sumpsit exordium hoc genus novum religionis, ut videlicet religioni militiam admisceatis, et sic religio, per militiam armata, procedat et hostem sine culpa feriat.*

De même que les Templiers formaient le lien vivant entre l'Occident et le tombeau du Sauveur, de même ils représentèrent, jusqu'au moment de leur apogée, la chaîne vivante qui lie la Jérusalem terrestre à la Jérusalem céleste. Comme le moyen âge, dans son essor religieux, s'identifiait de plus en plus avec l'idée et l'amour de la croix, et comme les combats livrés pour la possession du berceau du

Christianisme devaient, malgré la valeur de la chevalerie, demeurer sans résultats si les combattants n'étaient en même temps animés des vertus qu'inspire la croix, le moine et le chevalier, unis dans la personne du Templier, représentaient le légitime croisé, le véritable soldat de Jésus-Christ, et l'ordre du Temple offrait à ses membres, au moment où les croisades restaient suspendues, un refuge assuré pour travailler au salut de leur âme. En entrant dans un couvent ordinaire le chevalier devait se dépouiller de son armure; le simple moine paraissait souvent au noble et fier chevalier un personnage aussi pauvre que méprisable. Mais un ordre où l'on ne déposait pas les armes, et où cependant l'âme trouvait par les pratiques monastiques l'occasion et le moyen de se sanctifier, fut le moyen *humain* dont la Providence se servit pour retirer des milliers de chevaliers et de seigneurs du tumulte et des péchés de ce monde, pour les attirer vers la croix, les préparer à l'heure de leur mort, et telle fut, à notre avis, la mission historique et providentielle de l'ordre des Templiers.

Les frères fondateurs de l'ordre demeurèrent dans la retraite et le silence neuf ans après leur réunion, se fortifiant dans leur vocation et se rendant de plus en plus compte du but de leur institution. Au bout de ce temps ils songèrent à obtenir l'approbation de l'Église, qui leur était nécessaire pour s'agrandir, se développer et remplir la haute destinée à laquelle ils se sentaient appelés. *Hugues*, que ses frères avaient élu leur *premier grand-maître*, s'adressa au patriarche Étienne, et celui-ci en référa, de concert avec Baudouin II, roi de Jérusalem, au Pape Honorius II. Baudouin, afin de disposer favorablement le Saint-Père, envoya deux Templiers, André et Gondemar, vers S. Bernard, en lui demandant de les protéger. S. Bernard entendit avec joie parler de cette nouvelle milice du Christ, et son intervention amena bientôt la réunion d'un concile, qui s'ouvrit le 13 janvier 1128, à Troyes. Hugues des Païens y exposa son affaire. Après avoir montré le but de l'association et ce qui la distinguait des autres ordres, il ajouta que l'Église ne manquait pas de protection contre ses ennemis invisibles, mais qu'elle était privée de défenseurs contre ses adversaires visibles et déclarés, notamment en Orient, et que l'ordre du Temple se proposait de former cette milice indispensable. S. Bernard, qui parla avec son éloquence ordinaire et avec l'enthousiasme que lui inspirait l'idée nouvelle, n'eut pas de peine à obtenir du concile l'approbation de l'ordre et la confirmation de la règle, achevée et perfectionnée sous ses yeux et par ses conseils. S. Bernard, qui imprima son cachet à tout son siècle, devint à Troyes l'âme de l'ordre des Templiers. Nul ne comprit comme lui l'esprit qui les animait, et qui était un heureux mélange de courage guerrier et de zèle monacal; nul autant que lui ne les encouragea de fait et par sa parole; il ne s'épargna aucune peine pour convaincre les prélats du concile, pour persuader le Pape, pour dicter les statuts, dont Jean Michaélensis devint le premier rédacteur. On n'a plus ces statuts dans leur forme primitive. Lemire (*Miræus*) publia une *Regula pauperum commilitonum Christi templique Salomoniaci*, qui se trouve réimprimée dans Luc Holsténius, *Codex Regular. monast.*, t. II, p. 431; dans Mansi, *Collect. Concil.*, t. XXI, p. 359; dans Gürtler, *Historia Templariorum*, etc.; mais, ainsi que l'ont démontré Mabillon, Luc Holsténius, Munter et Wilken (*Histoire des Croisades*, t. II, p. 558), cette règle latine (*regula pauperum*) ap-

partient à un temps postérieur, quoiqu'elle ne soit, selon toutes les apparences, qu'un développement des premiers statuts de Troyes, et, suivant Wilken, un extrait des statuts français. Ces statuts ont été trouvés, en 1794, dans la bibliothèque Corsini, à Rome, par Munter; d'autres exemplaires ont été découverts, par Maillard de Chambure dans les archives de Dijon, et par M. Guérard dans les archives de Paris. Ces savants datent ces statuts de 1247 à 1266. Havemann pense que son manuscrit, et surtout les exemplaires de Rome et de Paris, offrent la collection la plus complète des statuts, « dans toute leur étendue, sans abréviation, tels qu'ils étaient transmis aux grands dignitaires et supérieurs de chaque province. » Ils contiennent, dans un ordre systématique, non-seulement les prescriptions les plus détaillées pour chaque Templier, mais ils traitent de la constitution, de la mission de la société, des obligations de ses fonctionnaires, etc., tandis que la règle latine, *regula*, ne paraît être qu'un petit manuel qui renferme l'abrégé de ce que chaque frère doit nécessairement savoir. « Ce qu'il ne sait pas, dit la loi, il le demandera, et il observera la réponse, en tant qu'elle pourra lui être utile. » On ne lui répondait pas sur ce qui était inutile au service (1).

Ces statuts seuls peuvent nous donner une idée nette et complète de l'ordre, et nous feront mieux connaître son esprit que toutes les réflexions imaginables. Ils répondront en même temps aux accusations sur lesquelles on s'appuya plus tard pour supprimer les Templiers, non, disait-on, à cause des désordres de quelques-uns de ses membres, mais parce que l'esprit général de l'ordre était impie et anti-chrétien.

Nous répondrons tout d'abord à une objection souvent élevée contre les Templiers. On a soutenu qu'on n'a jamais connu la *vraie* règle de l'ordre; que le livre des statuts que nous possédons n'était pas destiné aux vrais Templiers; qu'il n'était fait que pour les frères non initiés et pour le vulgaire. Or, lorsqu'on supprima l'ordre, on ne trouva dans aucun couvent du Temple, ni en Europe ni en Asie, aucun livre de statuts *secrets*; on n'en avait jamais vu nulle part; on ne connaissait pas, lors de la suppression de l'ordre, d'autre livre que celui dont nous nous servons, qui est sous nos yeux, et cependant tous les monastères des Templiers, surtout en France, où se trouvait, avec Chypre, le siége principal de l'ordre, furent subitement envahis; on mit partout inopinément et en même temps le scellé sur les cartons, les registres, les correspondances et tout l'avoir des Templiers, et nulle part on ne put trouver un document, une pièce quelconque qui compromît l'ordre, en tant que société religieuse. Si on l'avait découvert, les adversaires de l'ordre se seraient empressés de le proclamer à la face du monde, car ils savaient bien ce qu'ils faisaient; Philippe le Bel ne s'abusait pas en poursuivant les Templiers avec autant de malice que de persévérance.

Le noyau de l'ordre était formé par les *chevaliers*. A côté d'eux étaient les *frères servants*. L'autel était desservi par les *chapelains*. A la tête de l'ordre étaient le *grand-maître* et les hauts dignitaires, le *sénéchal*, le *maréchal*, le *majordome*, le *drapier*, le *turcopolier*, les *commandeurs*. Les provinces de l'ordre étaient soumises aux *grands-précepteurs*, les simples couvents aux *précepteurs* ou *baillis*. Le costume consistait en un manteau blanc, marqué d'une croix rouge à huit branches. L'étendard du

(1) Il était facile à des ennemis de tirer de là des accusations contre l'ordre, malgré les dénégations d'une foule de chevaliers.

combat était la bannière blanche et noire, avec l'inscription : *Non nobis, Domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam.*

La réception d'un membre de l'ordre se faisait en chapitre secret. Le président du chapitre parlait au récipiendaire en ces termes : « Souvenez-vous, seigneur, que vous trouverez parmi nous une vie pénible, qu'on vous imposera les travaux les plus durs, que, lorsque vous aurez besoin de repos ou de nourriture, on vous fera partir sans retard pour les affaires de l'ordre, et que vous aurez maintes paroles sévères à entendre. Pesez donc bien en vous-même si vous avez le courage et la force de supporter tout cela. » Quand le récipiendaire répondait : « Je supporterai tout pour l'amour de Dieu, » le président reprenait : « Cher frère, vous ne devez pas chercher à entrer dans notre ordre pour devenir riche ou être honoré, mais pour renoncer aux péchés du monde, pour servir le Seigneur, vivre comme un pauvre pénitent et sauver votre âme. Voulez-vous, pendant toute votre vie, être un fidèle serviteur de la maison ? — Oui, s'il plaît à Dieu ! — Voulez-vous renoncer à votre propre volonté? — Oui, s'il plaît à Dieu ! » Alors le président renvoyait le candidat et demandait aux frères s'ils avaient quelque chose à objecter contre sa réception; puis il disait : « Dois-je le rappeler au nom de Dieu? » Si l'un des chevaliers répondait : « Faites-le rappeler au nom de Dieu, » le candidat revenait, s'agenouillait, et, les mains jointes, implorait son admission. Le président lui demandait de nouveau : « Voulez-vous servir l'ordre comme un serf et un esclave ? » Le chapelain faisait une prière, chacun des frères disait un *Pater*, le président remettait un Évangile entre les mains du récipiendaire en lui demandant s'il était de famille noble, né d'un mariage légitime, sain de corps, sans dette, s'il n'appartenait à aucun autre ordre, s'il n'était lié par aucun vœu ou frappé par aucune excommunication. Suivait l'admission. « Comprenez bien, cher frère, ce que je vous dis. Promettez-vous, devant Dieu et la sainte Vierge, d'être toute votre vie obéissant envers vos supérieurs ? — Oui, s'il plaît à Dieu ! — Promettez vous, devant Dieu et devant la sainte Vierge, d'être toujours chaste de cœur ? — Oui, s'il plaît à Dieu. — Promettez-vous de renoncer pour toujours à toute propriété personnelle et d'observer toutes les règles de l'ordre ? Promettez-vous d'exposer votre vie pour la Terre-Sainte ? Promettez-vous de ne pas quitter l'ordre ? Dans ce cas nous vous admettons dans la communauté de l'ordre, nous vous associons, vous et vos ancêtres, aux bonnes œuvres de l'ordre, et nous vous promettons le pain et l'eau, et le pauvre habit de la maison, de la peine et du travail en suffisance. »

Le chapelain ayant prononcé une oraison, chacun des frères disait un *Pater;* le supérieur mettait au récipiendaire agenouillé le manteau blanc, puis, le relevant, le baisait, ainsi que le chapelain, sur la bouche. Le nouveau Templier, assis en face du président, écoutait une exhortation de ce dernier, l'engageant à ne jamais violer les lois d'une compagnie aussi digne que celle des Templiers, et lui expliquant ce qu'il y avait de plus indispensable dans les statuts (1).

Les hommes mariés pouvaient demander à être admis, mais on ne les considérait que comme des tertiaires; ils ne portaient pas le manteau blanc; ils participaient du reste à toutes les grâces spirituelles de l'association.

(1) §§ 5, 128 ; § 56 de la règle latine. Cf. Havemann, *Histoire de la suppression de l'ordre des Templiers*, p. 105-118.

L'ordre du jour d'un Templier est la parfaite application de la discipline monastique à la vie du chevalier. La règle lui propose comme précepte de vie ces mots : *In morte mea mortem Domini imitabor*, et elle exige qu'il sacrifie sa vie au Christ et à ses frères : *Ci ha vif sacrifice et moult plesant à Dieu*. Lorsque la cloche matinale sonne, il met ses souliers, prend son manteau et se rend à la chapelle. Après la sainte messe il dit 15 *Pater* et va visiter son cheval et son équipement; après quoi il peut de nouveau aller se reposer, en disant un *Pater*. La cloche le rappelle à prime, tierce, sexte et none, dans la chapelle. Au réfectoire chacun attend que le prêtre ait dit le *Benedicite*, et pendant le repas on fait une lecture édifiante. Les frères mangent en commun, sauf les malades, toujours deux ensemble. Les jeûnes se prolongent au delà des temps ordinaires commandés par l'Église (1). On distribue aux pauvres le pain qui est entamé. La couche consiste en un sac, un oreiller et une couverture; le Templier se couche habillé, et sa lumière brûle à côté de lui jusqu'à la naissance du jour. Son costume est d'une seule couleur; les chevaliers portent du blanc, en signe de la chasteté et de la pureté de leur cœur (2). Tout ornement est interdit dans le costume, les armes, les harnais du cheval. Si l'on fait à l'ordre cadeau d'armes ayant de riches ornements, on les recouvre d'une couleur sombre. Chaque chevalier a trois chevaux et un écuyer. L'obéissance est telle que, sans permission, aucun frère ne peut quitter le couvent la nuit (3), ne peut attaquer un ennemi, etc. Le § 27 dit formellement que des chevaliers qui préfèrent le Christ à tout sont tenus à une obéissance *absolue* au grand-maître, doivent considérer ses prescriptions comme sacrées et provenant immédiatement de Dieu. Le Templier, pour conserver la chasteté, ne doit regarder aucune femme en face (1), n'embrasser ni sa mère, ni sa sœur, ni une vierge, ni une veuve. Les récréations mondaines lui sont interdites; il doit trouver sa joie dans la parole du Seigneur, prier assidûment, parler à son Dieu chaque jour avec larmes et soupirs. La chasse aux faucons lui est interdite, mais il lui est permis de chasser le lion.

Les statuts parlent aussi en détail des expéditions, de l'équipement, de la manière dont le Templier doit combattre. Tous les frères reçoivent les mêmes rations, le même équipement : la cotte de mailles, le casque et la visière, l'étrier, l'épée, le bouclier, la lance, la massue turque, les brassards et quatre couteaux, des couvertures de cheval, deux chemises, deux caleçons, deux paires de souliers, une ceinture, une longue robe, deux manteaux blancs, les harnais du cheval, etc. Quand les chevaliers sortent du couvent ils gardent le silence. A l'aurore on dit prime; si l'on campe, les chevaliers se rangent par escadron autour de la bannière, mais seulement après qu'il a été dit : « Frères, au nom de Dieu, prenez vos campements, » et lorsque le maître et le maréchal ont pris leur place, et qu'on a érigé la chapelle et la tente du commandeur maître d'hôtel. Le Templier ne s'informe jamais du nombre des ennemis; il doit, en quittant la table du Seigneur, se précipiter au combat, intrépide comme un lion; il lui est prescrit de ne jamais abandonner le combat, quand l'ennemi serait trois fois plus nombreux. Tant qu'un étendard flotte le Templier ne doit pas fuir, ou il est à ja-

(1) §§ 56, 57.
(2) § 9.
(3) § 34.

(1) § 53.

mais exclu de l'ordre. Ce n'est que lorsqu'il voit s'abaisser la bannière qu'il peut songer à sauver sa vie. Il ne peut offrir pour se racheter de la captivité qu'une corde de chanvre et un couteau.

Le *grand-maître* est élu avec infiniment de précautions. L'élection est réglementée jusque dans ses moindres détails. Le grand-maître nomme les hauts dignitaires; mais ici, comme dans toutes les affaires, son autorité est limitée par le chapitre; il est tenu de lui obéir comme les frères lui obéissent à lui-même; il ne peut même admettre un candidat sans l'assentiment du chapitre. Le *sénéchal* remplace le grand-maître absent. Le *maréchal* a la surveillance des armes et des chevaux; il transmet aux frères les ordres du maître ou du sénéchal; il peut tenir chapitre dans la province de Jérusalem lorsque le grand-maître et son représentant sont absents. Ceux qui sont sous les armes sont sous son commandement. Le *grand-précepteur* de Jérusalem est le trésorier de l'ordre; il est tenu de rendre compte à la demande du grand-maître, ou des chevaliers autorisés. Le *grand-commandeur* de Jérusalem est le gardien de la vraie croix; il y veille nuit et jour avec dix chevaliers, quand on ne l'emporte pas dans une croisade. Tous les frères qui demeurent ou passent à Jérusalem sont tenus de suivre sa bannière.

Les grands-précepteurs de Tripoli et d'Antioche peuvent, en l'absence du grand-maître, donner des ordres aux Templiers de leurs provinces et tenir chapitre.

Le *drapier* a la surveillance des tailleurs et des magasins d'habillements. Le commandeur remplace le grand-précepteur, et le *turcopolier* est le commandant de la cavalerie légère.

Quant aux frères servants, leur costume est noir; ils portent sur la poitrine et les épaules une croix rouge; leur manteau est brun ou noir. Ils ont un représentant à l'élection du grand-maître. Ils se divisent en *servants d'office* et *servants d'armes*, et peuvent être employés aux cinq fonctions de *sous-maréchal*, ayant soin des menues pièces d'équipement; de *banneret*, commandant les écuyers, leur faisant prêter serment, les instruisant de leurs obligations, les récompensant, tenant chapitre avec eux, ayant juridiction sur eux; de *commandeur-domestique*, *majordome* et *maréchal ferrant* de l'ordre.

Les *chapelains* sont d'origine noble et directement soumis à Rome. On doit les honorer, leur donner la meilleure robe de la maison. Ils ne portent pas le manteau blanc. Ils sont à table assis près du grand-maître et doivent être servis les premiers. Leurs fonctions découlent de leur caractère sacerdotal.

Les Templiers ne se confessent qu'aux prêtres de l'ordre; ils ne peuvent se confesser à d'autres qu'avec la permission des supérieurs. Les pouvoirs de leurs prêtres s'étendent plus loin que ceux des confesseurs ordinaires; cependant il y a des cas réservés dont ils ne peuvent absoudre, par exemple quand un Templier a tué un Chrétien, a maltraité un confrère, a violenté un prêtre; quand il appartient à un ordre étranger et qu'il le nie ou quand il s'est introduit dans l'ordre par simonie. C'est le patriarche, l'archevêque ou l'évêque qui absout de ces péchés.

Le pouvoir le plus élevé dans l'ordre réside dans le *chapitre général*. Le grand-maître le convoque dans toutes les affaires importantes concernant l'ordre entier; le chapitre décide en dernier ressort, a le pouvoir législatif, et institue les grands dignitaires dans leurs fonctions. Le *chapitre provincial* sauvegarde les intérêts des provinces de l'ordre, et dans les simples com-

manderies les chapitres sont tenus par les frères. Le chapitre général est très-rarement convoqué à cause des perpétuelles expéditions militaires de l'ordre et des frais énormes qu'il impose. Il doit se composer, outre le grand-maître, des grands dignitaires, des grands-précepteurs, des principaux commandeurs de chaque province et des chevaliers les plus expérimentés, convoqués par le grand-maître. La réunion a lieu avec une grande solennité. Tous ceux qui entrent au chapitre ôtent leur casque et disent un *Pater*. En ouvrant la séance le grand-maître engage tous ses frères à la prière. Le chapelain fait une instruction; les portes sont fermées; car c'est une loi des plus formelles que *ce qui se traite en chapitre demeure enseveli dans les* murs de la salle et dans le cœur de chaque Templier, de telle sorte que les frères de l'ordre qui n'ont point assisté à la séance ignorent complétement ce qui s'y est passé. Le premier objet dont le chapitre doit s'occuper sont les confessions publiques des frères sur la violation de la règle, les accusations de leurs confrères, etc. Lorsqu'un Templier a reconnu sa faute le président le fait sortir, et les frères délibèrent sur la pénitence qui doit lui être imposée et à laquelle il faut qu'il se soumette humblement. Si la peine est disciplinaire, le délinquant s'agenouille devant le grand-maître, qui la lui fait connaître devant l'assemblée.

Ensuite on délibère sur les objets qui ont déterminé la réunion, et, lorsque toutes les questions sont vidées, on rappelle les statuts et on les explique. En terminant le grand-maître dit : « Mes chers frères, sachez que ceux qui vivent autrement qu'ils ne le doivent et qui agissent contre la justice, qui ne reconnaissent pas leurs fautes suivant qu'il est ordonné, ou ne distribuent pas consciencieusement les aumônes qui leur sont confiées, n'ont pas part au pardon du chapitre et aux avantages spirituels de la société. Ceux qui reconnaissent leurs fautes et s'en repentent, mais qui s'en taisent par honte ou par crainte du châtiment, je leur pardonne au nom de Dieu et de la sainte Vierge, des apôtres Pierre et Paul, et du Saint-Père à Rome, et en votre nom à vous tous, qui m'en avez donné le pouvoir. Je prie le Seigneur qu'en vertu de sa grâce et pour l'amour de sa douce Mère, en vue de ses propres mérites et de ceux de tous les saints, il vous pardonne vos péchés comme il les a autrefois pardonnés à Ste Marie-Madeleine. Quant à moi, je vous prie, mes chers frères, tous et chacun, de me pardonner, au nom de Dieu et pour l'amour de sa douce Mère, si je vous ai manqué par mes paroles ou mes actions, afin qu'il ne reste parmi nous ni haine ni colère. Que Dieu nous fasse cette grâce par sa miséricorde! » Alors le président prie Dieu pour l'Église, pour le saint royaume de Jérusalem, pour la congrégation du Temple et tous les autres ordres, pour les frères, sœurs et amis, pour tous ceux qui sanctifient leur vie et espèrent en la grâce de Dieu, et notamment pour tous ceux qui sont ensevelis sous le sol sacré du Temple, pour les âmes des pères et mères des membres de l'ordre, que Dieu daigne recevoir dans sa paix.

Après cette prière le chapelain se lève et dit : « Mes chers frères, répétez avec moi le *Confiteor !* » et, lorsque tous l'ont dit, le chapelain leur donne l'absolution (1).

Il est évident que le grand-maître, dans sa formule d'absolution, ne comprend aucun péché proprement dit, qu'il n'entend parler que des fautes

(1) *Voir* Havemann, pages 127 et 128, où se trouvent aussi, en français, les paroles par lesquelles le grand-maître clôt la séance.

contraires aux statuts, et que c'est par un malentendu et une fausse interprétation volontaires que les ennemis de l'ordre lui reprochèrent d'attribuer au grand-maître, contrairement à la doctrine catholique, le pouvoir de remettre les péchés, quoique les diverses approbations des règles de l'ordre par le Saint-Siége marquent expressément que ces règles n'obligent pas sous peine de péché, et quoiqu'il soit ordonné à ceux qui assistent au chapitre des Templiers de se souvenir des fautes qu'ils ont commises contre les statuts.

Les peines que l'ordre impose consistent en pénitences, telles que la discipline, le jeûne, l'ordre de manger à terre, de déposer le manteau et l'exclusion. Cette dernière peine est prononcée contre la simonie, contre la publication de ce qui s'est passé au chapitre, le meurtre d'un Chrétien ou l'excitation au meurtre, le vol, la mutinerie, l'éloignement de la parole de Dieu et des articles de foi de l'Église romaine (*se frere trove en mescreandise, se est se il ne creit bien as articles de la foi, ensi comme lyglise de Rome y creit et le commande à creire*) (1), contre l'abandon de la bannière par crainte des infidèles, contre la sodomie (péché, disent les statuts, si honteux et si odieux qu'on ne doit pas le nommer), et enfin contre le Templier qui, sans permission, se fait ordonner prêtre, ou qui a commis un parjure en prêtant serment lors de son admission dans l'ordre.

La perte du manteau est appliquée à 17 espèces de fautes, comme, par exemple, quand le banneret baisse la bannière pour fondre sur l'ennemi, etc. Les chapelains sont, comme les chevaliers et les frères servants non ecclésiastiques, soumis aux pénitences; seulement on a les égards dus à leur caractère sacerdotal. Le chapelain qui mène une vie immorale est plus facile à atteindre que les autres frères.

A peine l'ordre des Templiers eut-il obtenu au concile de Troyes l'approbation de l'Église et la confirmation de ses statuts que sa renommée se répandit dans tout l'univers. Les premiers frères avaient été si pauvres qu'ils n'avaient pas eu de costume particulier, que Hugues des Païens et Godefroi de Saint-Omer durent se contenter d'un seul cheval de bataille pour eux deux; mais bientôt on leur fit des dons si nombreux que le germe du danger qui menace toutes les sociétés religieuses, la richesse, fut posé dans le sein de l'ordre dès le premier quart de siècle de son existence. S. Bernard parlait avec enthousiasme en leur faveur; il disait à Hugues de Champagne : « Quand tu auras renoncé au titre de comte pour être chevalier, à la richesse pour vivre dans la pauvreté, et à tout cela pour Dieu, je te déclarerai bien heureux et je louerai le Seigneur en toi. » Il écrivait au patriarche de Jérusalem : « Je vous en supplie, arrêtez vos regards sur les chevaliers du Temple, et faites participer les défenseurs de l'Église aux trésors de votre bienveillance; car il sera agréable à Dieu et aux hommes que vous portiez dans votre cœur ceux qui exposent leur vie pour leurs frères. » Il publia un livre intitulé : *De laude novæ militiæ ad milites Templi* (1), où il établit l'analogie de cette chevalerie spirituelle avec la chevalerie mondaine. D'autres personnages graves se prononcèrent dans le même sens, et parmi eux Pierre le Vénérable de Cluny comparait le nouvel ordre à un astre naissant qui répandrait sa lumière sur le

(1) § 123.

(1) S. Bernard, *Opp.*, vol. I, p. 550-565, Paris, 1719, éd. Mabillon.

monde. Lorsque l'Europe entendit parler des exploits de ces nouveaux soldats du Christ, de leur humilité, de leur enthousiasme religieux, chevaliers et écuyers de toutes nations s'empressèrent de s'associer à une aussi sainte et glorieuse ligue, et en 1130 l'ordre était déjà en grande considération, riche, nombreux, et passait pour le plus ferme rempart de la Terre-Sainte. Cette bienveillance universelle dont il jouit, non-seulement à son origine, mais jusqu'à la seconde moitié du treizième siècle, fut puissamment secondée par la faveur que le Saint-Siége lui témoigna. Cette faveur était naturelle, et on comprend sans peine que Rome fit tout ce qu'elle put pour affermir le *Temple*, pour lui procurer force, honneur et puissance, et étendre autant que possible son influence dans la Chrétienté. Eugène III remit à ceux qui enrichiraient l'ordre, ou y entreraient, la septième partie de la pénitence ecclésiastique qu'ils pourraient mériter; il autorisa les Templiers à se faire dire la messe une fois par an, même dans les églises frappées d'interdit (1). Adrien IV confirma tous leurs priviléges et proclama formellement qu'il fallait s'intéresser à cette milice, vaillante jusqu'à la mort, précieuse à toute la Chrétienté, et dont les services étaient connus non-seulement des Chrétiens de l'Orient, mais des peuples les plus éloignés (2). Il les affranchit de la dîme, des impôts et des contributions de tout genre. Alexandre III, Innocent III et Clément IV confirmèrent ces immunités. Alexandre III écrivit, en 1172, que toutes leurs possessions présentes et futures seraient protégées par le Saint-Siége. Il confirma de nouveau ses statuts, défendit de les attaquer. Il interdit à tout laïque ou ecclésiastique d'exiger l'hommage de fidélité du grand-maître, *fidelitates, hominia sive juramenta* (1). L'ordre put avoir ses prêtres partout, *tam in principali domo quam etiam in obedientiis et locis sibi subditis*; ces prêtres n'étaient pas soumis à l'évêque diocésain; les novices pouvaient être ordonnés par un évêque quelconque. Le Pape Lucius confirma cette bulle (2). Urbain III accorda aux Templiers l'autorisation de bâtir des églises dans toutes les contrées enlevées aux infidèles; il soumit directement ces églises au Saint-Siége, afin qu'elles n'eussent pas à remettre à un évêque ou à un prélat quelconque le quart des legs dont on les doterait. Innocent III se servit fréquemment des Templiers pour ses missions diplomatiques, et enleva à tous les prélats le droit d'excommunier les Templiers ou d'interdire une de leurs églises. Honorius III fit un cas réservé au Pape de tout attentat commis contre un Templier, et Innocent IV voulut qu'aucun membre de l'ordre ne fût dans le cas de répondre à une accusation devant l'évêque de son diocèse. Tous les Papes, en un mot, se montrèrent également favorables à la nouvelle milice, et Benoît XI, qui succéda immédiatement à Clément V, confirma tous les priviléges accordés par ses prédécesseurs.

Ces faveurs, ces immunités, ces priviléges extraordinaires créèrent beaucoup d'ennemis à l'ordre. Il entra en collision non-seulement avec le patriarche de Jérusalem, avec les évêques, les prélats et les princes de l'Orient et de l'Occident, mais même avec d'autres ordres religieux et militaires, et les Hospitaliers se montrèrent sou-

(1) Dupuy, *Hist. de la Condamnation des Templiers*, p. 104.

(2) Martène et Durand, *Ampl. Collect.*, t. II, 647.

(1) Ferreira, *Memorias e noticias da celebre ordem dos Templarios*, Lisb., 1735, t. II, 774.

(2) Rymer, *Acta*, t. I, 31, 1181.

vent fort hostiles à leur égard. La lutte avec ces derniers alla si loin que maintes fois il fallut une puissance étrangère pour rétablir la paix entre eux, et qu'au concile de Lyon de 1274 on songea à essayer une fusion des deux ordres de chevalerie. Nicolas IV reprit sérieusement ce plan en 1291. Les immenses richesses des Templiers leur attirèrent encore plus d'ennemis. Dans le fait, cette richesse s'était prodigieusement augmentée en Occident ; ils avaient des propriétés partout ; les rois et l'empereur lui-même étaient leurs tributaires.

Il y avait dans le seul royaume de Jérusalem trois provinces de l'ordre, Jérusalem, Tripoli et Antioche. Il y possédait de grands domaines et des places fortes. Après Jérusalem, le foyer de sa puissance était surtout en France, où il comptait les provinces de France, d'Auvergne, d'Aquitaine ou du Poitou, de Champagne, du Limousin et de Provence. En 1189 Louis VII affranchit les Templiers de tout impôt dans l'étendue de son royaume, et permit à ses sujets de leur faire toute espèce de dons ; il n'excepta que les villes et les châteaux forts. Le grand-précepteur de France résidait au *Temple*, à Paris. Cette résidence était si vaste qu'elle occupait plus de place que l'immense palais du roi, et que, suivant un auteur anglais, elle aurait pu loger une armée nombreuse (1).

En Allemagne l'ordre se divisait en trois provinces : la Bohême, la Moravie et l'Autriche formaient la première, la haute Allemagne la seconde, et la basse Allemagne la troisième (2). La Hongrie, la Dalmatie et la Croatie constituaient une province particulière, et l'ordre s'étendait jusqu'en Thessalie. Chypre était également une province au moment de la suppression du Temple. L'Italie en avait deux, celle du nord et celle du centre ; la Sicile en constituait une spéciale. Les Templiers avaient été admis en Portugal peu de temps après leur fondation. L'Espagne possédait trois provinces, la Castille, Léon et l'Aragon, la Catalogne, et il y avait en tout dans la péninsule douze grandes commanderies.

On se servit des Templiers en Portugal et en Espagne contre les Maures, et le peuple chevaleresque de la péninsule pyrénéenne conçut, dans l'ardeur de sa foi et de ses luttes contre les infidèles, une si grande affection pour les Templiers que le pays fut bientôt tout parsemé de leurs monastères. Ils s'introduisirent en Angleterre sous Henri II (et non sous Henri Ier, comme le dit Wilken) (1). Ils avaient aussi de riches possessions en Écosse et dans les Pays-Bas. Les données sur leurs propriétés foncières et leurs revenus sont naturellement très-diverses. Matthieu Paris pense que, vers le milieu du treizième siècle, ils possédaient plus de neuf mille maisons, et Maillard de Chambure calcule que leurs revenus annuels pouvaient s'élever à 54 millions de francs. On comprend d'après cela qu'ils devaient exciter bien de l'envie, et qu'ils couraient grand risque de transformer leur vœu de pauvreté en amour des richesses, leur humilité en orgueil, et de substituer à la vie mortifiée du moine chrétien les mœurs voluptueuses des Sarrasins. Les historiens ont admis avec une légèreté extrême le possible pour le réel ; ils ont

(1) *Histoire critique et apologétique de l'ordre des Chevaliers du Temple de Jérusalem*, par feu le R. P. M. J., Paris, 1789, 2 vol. in-4°.

(2) Pelzel, *Documents pour servir à l'histoire des Templiers en Bohême et en Moravie*, dans les *Nouvelles Dissertations* de la Société royale des sciences de Bohême, t. III, p. 209. Graf, *Hist. des Templiers en Bohême, et de leur ordre en général*, Prague, 1825.

(1) *Hist. des Croisades*, p. II, suppl., p. 45.

répète des ouï-dire, ils ont tous négligé de produire des preuves authentiques de leurs assertions calomnieuses.

Il est vrai que Guillaume de Tyr se plaint de ce que la bonne odeur que l'ordre répandait à son origine devant Dieu et les hommes s'était depuis longtemps dissipée ; mais on sait qu'il lui était systématiquement hostile. On ne veut pas reconnaître qu'au moment où, d'après des récits absolument faux, les richesses et la puissance des Templiers étaient devenues la source de beaucoup de vices parmi eux, ils soutinrent précisément les guerres les plus terribles, les plus sanglantes, les plus opiniâtres contre les ennemis de la foi.

Les vassaux de la couronne de Jérusalem abandonnaient le royaume à lui-même et ne songeaient qu'à agrandir leur propre puissance et leurs domaines ; les Chrétiens mariés aux infidèles étaient tombés dans une épouvantable corruption ; ils trahissaient ouvertement les armées chrétiennes ; les secours n'arrivaient plus de l'Occident, tandis que les populations mahométanes avaient à leur tête des Noureddin et des Saladin. Dans ces circonstances critiques les Templiers hésitèrent-ils jamais à se mesurer avec l'ennemi ? Passaient-ils leur vie en festins ? abandonnaient-ils leurs monastères et livraient-ils sans les défendre les lieux saints aux infidèles ? Il est par trop déplorable de voir de lâches historiens, de futiles romanciers, de coupables littérateurs entasser contre un ordre aussi respectable que celui des Templiers les calomnies infâmes, qui égarent encore de nos jours une foule d'esprits. On a peine à croire que les héroïques exploits de ces soldats de l'Église aient si peu pesé dans la balance de l'histoire, quand leurs adversaires eux-mêmes sont obligés de reconnaître que l'ordre fut l'appui le plus ferme du royaume de Jérusalem (1131) au milieu des guerres qui se prolongèrent jusqu'en 1291. On sait qu'au moment où Saint-Jean d'Acre, le dernier rempart de la Chrétienté en Orient, succomba, l'ordre s'empara de Chypre, et continua à combattre en faveur de la Terre-Sainte alors que déjà il paraissait impossible au Saint-Père de provoquer les peuples d'Occident à entreprendre aucune nouvelle croisade.

Si l'histoire des Templiers n'était pas tellement mêlée à celle des croisades et du royaume de Jérusalem que l'une ne peut être comprise si l'on n'entre dans les détails de l'autre, nous essayerions de la présenter ici, et nous aurions l'avantage de laisser parler les faits mêmes en faveur de l'ordre et de son innocence ; mais nous sommes obligé de renvoyer le lecteur au livre de Havemann, à l'*Histoire synchronistique du monde et de l'Église au moyen âge*, par Damberger (1), à l'histoire d'*Innocent III*, de Hurter (2), aux sources indiquées dans Michaud et dans Wilken, *Histoire des Croisades*, etc., etc.

Vers le déclin du douzième siècle, et au commencement du treizième, à l'époque où évidemment la corruption de l'ordre aurait déjà dû être connue et remarquée, puisqu'on en fait une si effroyable peinture aux années 1307-1312 (or on ne rencontre durant ces années pas un document historique d'où l'on puisse tirer un seul grief véritable), l'ordre jouissait du respect de l'univers ; la fleur de la noblesse de tous les pays se pressait dans ses rangs ; les rois s'entouraient de chevaliers du

(1) Qui a fait de véritables découvertes sous ce rapport, par ses solides et loyales recherches.

(2) Surtout t. III, p. 332-370, où les témoignages les plus probants des amis et des ennemis déposent en faveur des Templiers.

Temple, les admettaient dans leur intimité, et confiaient leurs joyaux et leurs trésors à leur garde.

Tout à coup on répandit le bruit que dans une prison du diocèse de Toulouse se trouvaient deux captifs qui avaient fait d'étonnantes révélations. L'un était un ancien chevalier du Temple, qui avait apostasié; l'autre était un nommé Florian de Béziers; tous deux attendaient le châtiment de quelque crime ordinaire. Le Templier, disait-on, avait confié à son compagnon qu'il se commettait des actions infâmes dans son ordre; Florian avait voulu racheter sa vie aux dépens des Templiers en découvrant ce mystère à Philippe le Bel (IV); le roi avait interrogé quelques Templiers qui avaient fait des aveux, et Philippe le Bel avait cru de son devoir de Chrétien de délivrer l'Église et le monde de cette abomination, en supprimant l'ordre des chevaliers du Temple. D'autres ajoutaient que Philippe le Bel, aux cinq points qu'il avait fait jurer au Pape Clément V (Bertrand de Got) pour favoriser son élection, en avait joint un sixième, qu'il ne voulait lui révéler qu'après son élévation au trône pontifical, et que ce sixième point était la suppression de l'ordre des Templiers. Mais ce fait n'est pas complétement avéré.

Cependant il paraît incontestable que Clément V (1) fit des concessions au roi, et comme, au moment de la procession solennelle de son couronnement, la tiare lui tomba de la tête et qu'il s'en détacha une pierre précieuse qui se perdit, on crut voir dans cet accident un présage funeste, qui se réalisa lorsque Philippe le Bel enleva en effet un des plus précieux joyaux de la couronne du Saint-Père en supprimant l'ordre des Templiers. On ne saurait dire avec certitude quels furent les motifs qui le déterminèrent; cependant on peut, de son caractère connu, de ses tendances générales et de la situation des affaires de son royaume, déduire les motifs assez vraisemblables de sa conduite. On sait la manière grossière et outrageante dont Philippe le Bel traita Boniface VIII; on sait qu'il ne rougit pas de le poursuivre de sa haine jusqu'au delà du tombeau et qu'il osa demander au Saint-Père de profaner ses ossements. Cette haine outre-tombe donne la mesure de celle qu'il devait porter aux amis vivants de Boniface. Or les Templiers avaient naturellement pris fait et cause pour le Pape dans son conflit avec le roi de France. Philippe craignait que les Templiers, issus des plus illustres familles de son royaume, alliés à toute la noblesse de France, ne devinssent les auxiliaires puissants et dangereux des vassaux de sa couronne, si les rapports, alors extrêmement tendus entre la royauté et la noblesse, amenaient une rupture et un conflit sanglant.

Il se trouva que Philippe, poursuivi par la fureur populaire durant une sédition, avait cherché un asile au *Temple* même à Paris. Peut-être les Templiers étaient-ils à cette époque intervenus d'une façon quelconque en faveur du peuple opprimé vis-à-vis de l'orgueilleux monarque, qui les soupçonna d'être les complices des séditieux. Peut-être ne put-il pas leur pardonner de l'avoir vu dans la détresse et d'être venus à son secours. Ses caisses étaient d'ailleurs constamment vides; il avait fait battre d'exécrables monnaies, il avait pillé les Juifs, et son trésor n'en avait pas été plus garni. Les Templiers au contraire étaient immensément riches. Le Temple recélait les aumônes qui avaient afflué de tous les points de la Chrétienté pour subvenir à une nouvelle croisade. Le grand-maître du Temple, dit-on, avait, à la demande du Pape, pris une somme

(1) *Voy.* CLÉMENT V.

[illegible] Philippe [illegible] Templiers [illegible] Pape [illegible] Philippe [illegible]

[illegible] Clément V [illegible] cardinaux qui presque tous étaient attachés aux intérêts de Philippe, de sorte que [illegible] la part française avait formé la majorité du sacré collège. Le Pape n'était plus qu'un captif, et eût-il été un Hildebrand, il avait les pieds et les poings liés. Mais Clément n'était pas un Grégoire VII. Il n'était que le pre-

[illegible] Philippe [illegible] Templiers [illegible] Pape [illegible] Templiers [illegible] de Vienne. Sa dernière et suprême menace [illegible] le Pape Boniface VIII des crimes les plus abominables, qu'il démontrerait [illegible] et qu'il [illegible] le Pape défunt dans sa tombe, d'un arrêt qui le convaincrait d'impiété, d'hérésie et de débauche. Le faible Clément V, reculant devant cette menace, se laissa arracher une concession après l'autre, abandonna pas à pas la cause des Templiers, et finit par prononcer la suppression de l'ordre. Philippe, voyant que la réalisation d'une croisade tenait infiniment à cœur au Pape, prit aussi ses avan-

tages de ce côté. Il promit de mettre promptement son armée sur pied, mais à la condition que l'affaire des Templiers serait terminée. Clément crut non-seulement que l'expédition aurait lieu, qu'il pourrait consacrer les biens de l'ordre des Templiers aux frais de la croisade, mais même qu'il sauverait l'ordre des Templiers s'il parvenait à convaincre le roi qu'il n'y avait qu'un certain nombre de chevaliers réellement compromis. Or il ne s'agissait pas pour Philippe d'établir la culpabilité et d'obtenir le châtiment de quelques chevaliers isolés; ce qu'il voulait, c'était la suppression de l'ordre entier, car chaque membre du Temple était pauvre par lui-même, et l'ordre seul était riche. Dès que le Pape semblait admettre à la charge des Templiers le moindre fait résultant de l'enquête dont on lui rendait compte, dès qu'il avait l'air de donner son assentiment, on poussait sans retard en avant, et les séides du roi, les Nogaret et consorts, ne se faisaient pas faute de falsifier les brefs, les bulles, les encycliques. Comme d'ailleurs à aucun prix on ne permit aux captifs d'approcher du Pape, la vérité ne put se faire jour, et jusqu'aux temps les plus récents les bulles falsifiées ont passé pour authentiques et ont accusé devant le monde le Pape d'avoir pris librement part à la suppression de l'ordre des Templiers. Mais Philippe seul fut coupable; il trompa le Pape, abusa de sa faiblesse, et l'entraîna malgré lui, après avoir soumis les Templiers aux plus exécrables tortures.

Tel est le résultat positif des recherches de Damberger qui, par un minutieux examen de la procédure et une intelligente critique, a laissé fort dans l'ombre le récit de Havemann. Voici quelle fut, dans le détail, la marche du procès des Templiers. Vers la fin de 1306 ou au commencement de 1307, après que les deux criminels de Toulouse eurent fait leur odieuse dénonciation, les négociations avaient commencé entre Philippe-le-Bel et le Pape Clément V. Lorsque le grand-maître *Jacques* DE MOLAY (1), qui était venu en 1305 en Occident proposer le plan d'une nouvelle croisade, et non, comme le pense Havemann, répondre à un appel perfide du Pape, fut averti des bruits sourdement répandus sur le compte des Templiers, il alla droit au Pape, déclara qu'il était prêt à accepter le débat et qu'il demandait une sévère enquête. Le Pape le reçut avec bienveillance et sembla lui accorder toute confiance. Ce qui est certain, c'est que Clément V résista jusqu'au 8 août 1307 aux instances de Philippe. Ce ne fut qu'à cette époque que, ne voulant pas déplaire plus longtemps au roi, il consentit à une enquête, mais à une enquête canonique. Philippe la redoutait, il la repoussait de toutes ses forces, et, pour que le Pape, qu'il connaissait bien, n'en vînt pas à agir de son chef, il résolut de porter un coup subit et décisif à l'ordre. Le jour de l'Exaltation de la Croix, 14 septembre 1307, le roi adressa aux sénéchaux, aux baillis et à toutes les autorités de son royaume, des missives secrètes dans lesquelles il leur mandait qu'il avait appris des choses effroyables sur le compte des Templiers; qu'il considérait comme un de ses devoirs de roi très-chrétien d'ordonner une enquête à ce sujet; qu'après avoir consulté le Pape, les prélats et les barons de son grand conseil, il avait cherché à constater la vérité de ces accusations, qui non-seulement se trouvaient avérées, mais renforcées par la découverte de nouvelles abominations; qu'il avait chargé son confesseur, le Dominicain Guillaume de Paris,

(1) Jacques de Molay était entré dans l'ordre en 1265 et était devenu grand-maître à la mort de Guillaume de Beaujeu.



grand-inquisiteur de France, de faire les recherches sommaires préalables, et que, celui-ci ayant réclamé le concours du bras séculier, il ordonnait qu'on mît en prison tous les Templiers, qu'on les réservât au jugement de l'Église, et qu'on apposât le scellé sur tous leurs biens. Quelques jours après le grand-inquisiteur adressa une lettre semblable aux inquisiteurs de Toulouse et de Carcassonne, au nom du Pape (*sic*), aux supérieurs des couvents de Dominicains, qui, de concert avec les Franciscains, devaient veiller à ce que ces mesures n'excitassent pas de scandale parmi le peuple.

L'instruction suivant laquelle on devait procéder portait (1) que, le 13 octobre au matin, des hommes sûrs et en nombre suffisant s'empareraient de tous les Templiers et qu'on mettrait leurs biens sous le séquestre; qu'on devait, une fois en prison, les interroger, convoquer les fondés de pouvoirs du grand-inquisiteur, avec injonction, si les Templiers ne voulaient pas avouer les crimes qu'on leur reprochait, de recourir à la question et aux menaces de mort. Il était enjoint aux sénéchaux, aux baillis, etc., sous des peines graves, de n'ouvrir l'ordre joint à la lettre que le matin du 13 octobre. Lorsque l'exécution commença le peuple fut ému, surpris et mécontent, et l'on se vit obligé de publier une proclamation royale qui justifiait l'ordre d'arrestation. Cette proclamation fut adressée aux chanoines de Notre-Dame, aux maîtres de l'Université, aux fonctionnaires publics, et le lendemain on la publia devant le peuple et le clergé de Paris. On y accusait l'ordre des Templiers « d'être perverti, hérétique et immoral; d'obliger tous ses membres, au moment de leur admission, d'outrager la croix, de cracher sur le Christ, de baiser le bas des reins et le nombril de ceux qui les initiaient, d'adorer une idole à laquelle on rendait des honneurs divins dans le chapitre, de porter une ceinture qui avait touché à cette idole, et de commettre toute espèce de débauche contre nature. »

(1) *Voir* Havemann, p. 202, où cette instruction se trouve tout entière.

Avant d'aller plus loin, rappelons que Philippe avait reproché de même au Pape Boniface VIII d'être un hérétique, un impie, un sodomite. Cette similitude d'accusations suffit seule pour mettre en garde contre elles; mais l'innocence des Templiers et l'infamie de l'accusation sont plus éclatantes que le jour. Philippe eut recours, à cette occasion, au procédé de falsification que déjà il avait employé lors de l'altération des monnaies, et qui avait soulevé l'indignation et suscité la révolte du peuple. Le 22 novembre 1307 parut la bulle *Pastoralis præeminentiæ solio*, qui était censée approuver l'emprisonnement des Templiers. On y lisait ce passage: « Dès son élévation au Saint-Siége le Pape (Clément V) avait été informé des bruits relatifs à la corruption de l'ordre et notamment à l'hérésie qui l'infectait; de son côté le roi Philippe, ayant appris que les Templiers reniaient le Christ et adoraient une idole, les avait fait arrêter, à la demande de l'Inquisition, et avait mis le séquestre sur leurs biens. » On sait que cette bulle ne pouvait être publiée qu'après avoir été examinée et revue par le conseil du roi de France, et l'on prétend que non-seulement le conseil inséra le passage étonnant que nous venons de citer, mais qu'il forgea la bulle tout entière (1).

Remarquons encore que ceux qui se reconnurent coupables des crimes abominables dont ils étaient accusés furent renvoyés sans être punis ou tout

(1) Damberger, XII, 618.

au plus après avoir subi une simple pénitence; car, encore une fois, ce n'étaient pas les individus qu'il s'agissait de trouver coupables, mais l'ordre; c'était l'ordre qu'on voulait supprimer, tout en relâchant et laissant indemnes, contre tout droit et toute justice, ceux qui s'étaient reconnus eux-mêmes coupables. Toute l'enquête fut basée sur l'aveu qu'on cherchait à arracher aux accusés.

Ils étaient sauvés dès qu'ils consentaient à redire ce qu'on leur dictait, tandis qu'ils étaient soumis à la question et menacés de mort s'ils refusaient. Beaucoup d'entre eux, en effet, moururent au milieu des tortures; d'autres furent soustraits à jamais au public après avoir subi la question; ceux qui confessaient furent obligés de jurer de ne jamais révoquer leurs aveux. Il y en eut toutefois un grand nombre qui se rétractèrent dès qu'ils furent délivrés des douleurs atroces de la torture, et qui, sentant tout le poids de la honte dont ils s'étaient chargés en calomniant leur ordre, persévérèrent dans leur désaveu jusqu'au moment où les flammes du bûcher étouffèrent leurs voix. Il est à remarquer encore que, parmi ceux qui firent des aveux, il y eut très-peu de chevaliers d'un rang élevé (1). C'étaient la plupart des frères servants, qui, par leur origine, ne pouvaient parvenir aux hautes fonctions et à la maîtrise de l'ordre, et qui, par conséquent, quand une doctrine secrète aurait eu cours parmi les Templiers, n'en auraient certainement pas eu connaissance. Mais cette doctrine mystérieuse n'existait pas; nulle part on ne put découvrir, nous l'avons dit, un livre des statuts renfermant autre chose que ce que contenaient les statuts généralement connus, dont un article formel autorisait le renvoi des frères qui se montraient incorrigibles. Or ces frères expulsés, qui avaient certainement emporté des sentiments de colère et de haine contre l'ordre qui les repoussait, trouvèrent une occasion précieuse de se venger en confirmant les calomnies qu'on leur suggérait contre leurs anciens confrères. Outre que les aveux recueillis n'émanaient d'aucun chevalier ayant quelque importance dans l'ordre, ils portent tous le caractère évident du mensonge. Ce sont des déclarations générales et vagues, toutes conçues dans les mêmes termes, toutes justifiant l'individu et accusant l'ordre. Ce sont évidemment des paroles suggérées à des malheureux écrasés par la torture. Ces douleurs inouïes de la question enlevaient toute raison au patient, qui répétait machinalement ce qu'on lui dictait. On ne trouve pas un seul aveu là où la torture ne fut pas appliquée; les Templiers interrogés en Espagne, et non soumis à la question, trouvèrent incompréhensible qu'en France des membres de l'ordre eussent pu alléguer de pareilles infamies.

Il faut que l'application de la question ait été bien terrible en France pour qu'à Paris seul trente-six Templiers soient morts sur le chevalet. On vit, parmi ces victimes de la torture, Aymar de Villars, pâle et hors de lui, affirmer par serment et sur le salut de son âme, au milieu des plus affreuses malédictions, en se frappant la poitrine, en se précipitant à genoux, en élevant les mains vers l'autel, que tous les crimes reprochés à l'ordre étaient des mensonges, malgré la confession que lui avaient arrachée les tortures au milieu desquelles l'avaient interrogé les hommes du roi, *Guillaume de Marcilly* et *Hugues de la Celle*; que lui Villars avait résolu, tant il redoutait la question, d'avouer tout ce qu'on voudrait savoir de lui, d'avouer, si on le lui de-

(1) *Voir* plus bas, quant aux aveux du grand-maître.

mandait, qu'il avait lui-même tué Notre-Seigneur Jésus-Christ; et malgré cela les juges royaux, ne trouvant pas suffisants les aveux arrachés avec tant de peine, falsifièrent les procès-verbaux d'enquête. On soumit au roi des procès-verbaux qui pouvaient le satisfaire, moyennant la méthode employée; on ne conserva que ceux-là; on détruisit tous ceux qui contenaient des réponses négatives.

Tandis que les inquisiteurs royaux procédaient de cette odieuse façon, qu'ils torturaient les accusés, falsifiaient les actes, le Pape Clément V priait instamment le roi, en date du 1er décembre 1307, de faire procéder *canoniquement* contre les Templiers, *disant qu'il prendrait* lui-même le procès *en main*, qu'en conséquence il suspendait tous les pouvoirs des inquisiteurs et prélats informateurs, notamment ceux du confesseur du roi, Guillaume de Paris. Philippe répondit froidement au Pape et rejeta sa demande. Clément continua à protester; car on trouve, en date du 15 janvier 1308, une lettre du roi à son adresse, dans laquelle Philippe concède aux mandataires du Pape les biens de l'ordre. Mais à peine avait-il tâché de calmer de cette façon le souverain Pontife qu'il pensait déjà au moyen de revenir sur cette concession et d'arracher au Pape au contraire de nouvelles mesures hostiles aux Templiers. Il parvint en effet à faire renoncer Clément à réclamer devant son tribunal tous les Templiers, en leur qualité de membres d'un ordre exempt, et le Pape se contenta de demander avec instance qu'on lui livrât les supérieurs de l'ordre. Le roi lui répondit de sa main que les détenus ne pouvaient, vu leurs maladies et d'autres motifs, faire ce long voyage, et Clément fut assez pusillanime pour charger deux cardinaux, Étienne et Bérenger, d'entendre en son lieu et place les prétendus délinquants; mais on ne permit pas aux cardinaux d'approcher des accusés, et il en résulta un état de gêne et de froideur marqué entre le roi et le Pape, ce qui interrompit les négociations. Vers la Pentecôte de l'année 1308 Philippe se rendit personnellement à Poitiers pour rétablir ses bons rapports avec le Pape, et les deux puissances parurent s'entendre pour jeter un voile sur ce qui s'était passé à l'égard des Templiers et recourir à la procédure canonique. Clément crut aux promesses de Philippe, qui s'engageait à livrer sans retard les supérieurs de l'ordre et à mettre les biens des Templiers à la disposition du Pape. Mais il se hâta de violer toutes ces promesses, quoique, le 12 juillet, le Pape eût encore le ferme espoir qu'on remettrait les prisonniers à son légat, le cardinal de Préneste. Ce cardinal déplaisait à la cour de France, et, loin de parvenir à l'accomplissement de son mandat, fut, avec son collègue, le jouet d'une nouvelle comédie. En effet le parti de Philippe proclama avec jubilation que les hauts dignitaires et le grand maître lui-même avaient fait des aveux. Il est possible que Jacques de Molay, mis en morceaux par les tortures, ait fait quelques aveux « au nom de tout l'ordre », comme on l'ajouta perfidement; car on a un discours, assez vraisemblable, qu'il prononça sur l'échafaud, et dans lequel il proteste de son repentir d'avoir fait du tort à l'ordre par sa faiblesse; mais on ne fit jamais un usage officiel de ce prétendu aveu du grand-maître, et on insista plus tard pour obtenir un aveu plus formel, le premier paraissant probablement insuffisant. Si Jacques de Molay fit des aveux, s'il les fit librement et sans être soumis à la torture, pourquoi ne voulut-on pas l'amener devant le Pape, et plus tard devant le concile, malgré les instantes réclamations du Pape, du grand-maître et des Pères du concile?

Il est possible aussi que les cardinaux aient suggéré aux grands dignitaires de se reconnaître coupables en général, dans l'espoir que le Pape trouverait ainsi plus facilement le moyen de les sauver, eux et tout l'ordre.

Mais Philippe n'était pas homme à lâcher sa proie. Clément fut donc obligé d'agir en vertu de son pouvoir apostolique, et le 12 août 1308 il promulgua une bulle qui convoquait un concile œcuménique auquel serait dévolue toute l'affaire.

Il avait, le 1er août, exhorté les évêques de France à s'emparer du procès des Templiers et à les poursuivre suivant les lois canoniques. Naturellement Philippe ressentit une vive colère de cette mesure. Soumettre la question des Templiers à un concile, c'était renverser tous ses projets; déjà l'enquête canonique les mettait en grand danger, puisqu'elle devait dévoiler les sombres menées de ses aides et complices et faire éclater la vérité.

Il en revint alors à ses anciennes menaces, fit de nouveau peur au Pape du procès de Boniface VIII, et Clément se trouva encore une fois paralysé. Le roi, voulant toutefois adoucir le Pape et se réconcilier avec lui, parla des énormes frais que coûterait le procès s'il devait être appelé devant le tribunal pontifical, des longueurs qu'il entraînerait, de l'immense scandale qu'il y aurait à débattre publiquement une affaire aussi honteuse; ce qui ne l'avait pas empêché, quand il avait cru cette machine de guerre utile, de menacer de poursuivre publiquement le procès de Boniface, de proclamer dans le monde entier la prétendue culpabilité des Templiers.

Il ébranla ou trompa de nouveau le Pape; du moins on allègue une bulle, du 30 décembre 1308, dans laquelle le Pape reconnaissait la culpabilité des Templiers. Mais il est plus que probable que cette bulle est interpolée et falsifiée comme toutes les autres (1).

Du reste, quand Clément V aurait signé quelques-unes des paroles qui se trouvent dans la bulle, on ne pourrait encore en conclure la culpabilité de l'ordre, puisque Clément disait simplement que quelques membres de l'ordre des Templiers avaient commis les crimes dont on les accusait. Mais on poussa un cri de triomphe à Paris et l'on publia partout que le Pape lui-même avait reconnu l'infamie des Templiers. S'il l'avait fait, on ne comprendrait pas comment Philippe, durant l'été 1309, aurait accordé aux demandes toujours renouvelées du Pape que les Templiers fussent interrogés par les évêques. A quoi bon, si leur culpabilité était si bien établie que le Pape lui-même, qui s'était toujours efforcé d'attirer leur cause devant les tribunaux ecclésiastiques, en avait, dès l'année précédente, été convaincu? Les évêques trouvèrent les Templiers innocents, parce qu'ils ne recoururent pas à la question. Mais Philippe rejeta immédiatement tout ce qu'avaient fait les évêques; il en revint à l'ancienne commission pontificale, qui en effet se réunit et se composa de sept prélats, présidés par Gille d'Aiscelin, archevêque de Narbonne. Cette commission fut tout d'abord entravée elle-même dans son action, tandis que Philippe négociait secrètement avec le Pape. Les historiens français affirment que Clément déclara les Templiers convaincus d'hérésie par une bulle du 30 décembre 1308. Or comment accorder cette soi-disant concession du Pape avec les menaces plus vives que jamais que fit le roi en ce moment de recommencer le scandaleux procès de Boniface VIII, et pourquoi présenter cet

(1) *Voir* les preuves dans Damberger, XII, 684-686.



épouvantail au Pape, si le Pape, convaincu de l'erreur des Templiers, l'avait lui-même proclamée ?

Enfin on donna quelque liberté d'action à la commission; mais les procès-verbaux, qui existent encore, sont tels qu'il est impossible d'y voir la preuve des accusations portées contre les Templiers, et qu'au contraire ils constatent que les Templiers qui comparurent devant elle, du moment qu'ils ne craignirent plus la mort, rétractèrent leurs anciens aveux, ou persévérèrent dans la négation qu'ils avaient tout d'abord opposée à tous les points d'accusation, ou déclarèrent même que leurs dépositions actuelles devaient *seules valoir, quand bien même, plus tard, la torture leur arracherait d'autres paroles*. On voulut bien accorder aux Templiers le pouvoir de choisir des procureurs chargés de représenter l'ordre; mais, comme on ne leur permit pas de s'entendre avec le grand-maître à ce sujet, ils ne purent et n'osèrent, conformément à leur règle, instituer aucun fondé de pouvoirs, et la liberté qu'on leur accorda ne fut qu'une fiction. Cependant on chargea de la défense de l'ordre quatre hommes qui non-seulement se déclarèrent prêts à cette défense, ce que firent cent autres Templiers, mais qui avaient l'habileté nécessaire. Le procès semblait devoir s'éterniser lorsque Philippe nomma, au mois d'août 1310, *Philippe de Marigny* archevêque de Sens. Ce prélat énergique et violent hâta la fin sanglante de cette déplorable tragédie. Le 3 et le 7 avril, et le 7 mai, les défenses de l'ordre furent remises aux juges; le mardi 12 mai un immense bûcher fut allumé à Paris et 54 Templiers y trouvèrent la mort (1). Philippe de Marigny avait réuni ses suffragants en une espèce de concile, qui déclara les Templiers coupables et décida, le 11 mai, que ceux qui niaient seraient, comme hérétiques opiniâtres, livrés au bras séculier. Les 54 Templiers amenés au bûcher, établi devant la porte Saint-Antoine, étaient la plupart des hommes nobles d'origine, grands, forts, à la fleur de l'âge. On leur arracha le costume de l'ordre, on les attacha isolément aux pieux de l'échafaud, on entassa le bois autour d'eux; les bourreaux se placèrent à leur côté, attendant le signal; le héraut leur promit encore une fois la vie et la liberté s'ils se reconnaissaient coupables; leurs amis et leurs parents les supplièrent en larmes de ne pas résister plus longtemps à la volonté du roi; mais il n'y en eut pas un seul qui voulût sauver sa vie par un mensonge. Tous proclamèrent l'innocence de l'ordre et déclarèrent qu'ils avaient toujours été fidèles à leur serment et à l'Église.

Alors les bourreaux ramassèrent et rapprochèrent le bois enflammé; les flammes vinrent lentement darder leurs langues ardentes autour du corps des victimes; bientôt elles s'élancèrent avec énergie au-dessus de leurs têtes et enveloppèrent toute leur personne. On entendait, au milieu du petillement des flammes, la voix des mourants attestant la pureté de leur ordre, invoquant le Christ, la sainte Vierge et tous les saints. Enfin la flamme s'éteignit autour des cendres des cinquante-quatre martyrs.

Le reste du procès fut alors bientôt expédié. La terreur de ce sanglant arrêt paralysa la commission et ébranla un grand nombre de Templiers. Le 20 mai on brûla de nouveau quatre chevaliers, parmi lesquels se trouvait l'ancien aumônier du roi, qui avait joui d'un si grand crédit. La commission prorogea ses sessions au 3 novembre; mais il

(1) On cite parmi ces chevaliers Jaucerand de Buris, Guido de Nici, Martin de Nici, Gaultier de Bullens, Jacques de Sansy, Henri d'Angiési, Laurent de Beaune, Raoul de Frémi.

ne se trouva que trois membres présents à cette époque, et la prorogation fut étendue jusqu'au 17 mars. Chacun voyait bien que ce n'était qu'une comédie. On mit bientôt un terme à la comédie elle-même ; on ne permit plus aux défenseurs de parler. Le 26 mai 1311 on en eut assez; on pouvait dire qu'on avait entendu 231 témoins; on n'espérait pas obtenir de nouveaux aveux, car le nombre de ceux qui avaient suffisamment langui dans les prisons pour être amenés à dire tout ce qu'on voulait était épuisé. Toutefois, pour mettre le comble à l'infamie de la procédure, on ne confronta jamais ceux qui avaient fait des aveux avec ceux de leurs confrères qui soutenaient la pureté de l'ordre, et jamais il ne fut question de ces intrépides témoins de la vérité dans les procès-verbaux qu'on rédigea et réunit pour la clôture du procès.

En mai ou juin 1311 le roi tint un parlement à Pontoise, et la commission y rendit compte du résultat de ses travaux. On déclara la procédure terminée, et deux licenciés en droit furent, le 5 juin, chargés d'apporter les actes au Pape. Le 1er ou le 2 octobre de cette année 1311 le concile se réunit à Vienne. On peut voir, à l'article VIENNE, ce qui s'y passa. Nous ajouterons seulement que les renseignements sur ce concile sont obscurs, que les sources où puisèrent les historiens français sont peu authentiques; ainsi, par exemple, on parle de 300 évêques présents, tandis que les plus anciennes données ne portent que 168. Il y avait fort peu de prélats espagnols, italiens et allemands; la crainte qu'inspirait le roi avait retenu beaucoup de prélats; la majorité se composait de Français, la plupart créatures de Philippe, dont chaque jour les armées menaçaient d'envahir Vienne et le concile s'il avait l'air de vouloir prendre une décision désagréable à la cour de France. Clément V ne pouvait se tirer autrement d'affaire qu'en arrêtant le procès et en supprimant l'ordre en vertu de sa toute-puissance pontificale. Ici se présente une preuve nouvelle que le Pape ne souscrivit pas, dans l'état où elle existe, la bulle qui condamnait les Templiers en qualité d'hérétiques. Les Pères du concile rejetèrent les procès-verbaux d'interrogatoire qu'on leur remit ; ils demandèrent qu'on fît comparaître les supérieurs à la barre du concile et que l'ordre pût se défendre. Le Pape garda le silence. Aurait-il pu se taire au milieu de cette assemblée vénérable, le concile aurait-il exprimé ce désir, si le Pape avait dit, comme il l'aurait dû s'il l'avait fait en effet, *qu'il* avait lui-même interrogé beaucoup de membres considérés de l'ordre, et que, d'après son propre examen, il avait trouvé l'ordre coupable ? Les évêques du parti du roi auraient-ils consenti à ce qu'on rejetât les procès-verbaux de l'enquête royale s'ils avaient pu montrer l'acte par lequel le Pape déclarait la culpabilité de l'ordre ? Ils se turent, comme le Pape, et ce silence démontre que la bulle du 30 décembre 1308 était une des pièces falsifiées qui jouèrent un rôle si fréquent et si odieux sous le règne de Philippe le Bel. Le concile ayant cité les supérieurs de l'ordre devant lui, il était évident que ceux-ci proclameraient la vérité ; il fallait à tout prix empêcher cette comparution. Philippe s'approcha de Vienne. Clément résolut de supprimer les Templiers. Il pensait de cette façon rendre justice à tout le monde : à l'ordre, dont on traiterait les membres avec ménagement; au roi, dont la volonté serait satisfaite ; à la cause de la croisade, pour laquelle on conserverait l'argent des Templiers. Ce fut, dit-on, l'évêque de Mende, Duranti, qui proposa cette conclusion et y poussa énergiquement le Pape. Un billet du roi, du mois de mars, vint, de son côté,

décider le Pontife incertain. Le mercredi avant Pâques, 22 mars 1312, Clément tint un consistoire secret, dans lequel il décida enfin la suppression de l'ordre, et le 6 mai, les Pères du concile ayant été avec peine persuadés de donner leur assentiment, on lut publiquement, comme constitution papale, en présence de Philippe, qui était venu avec sa cour assister à son triomphe, et avec l'approbation du concile, *approbante concilio*, la bulle de suppression. Il est douteux que cette bulle ait été rédigée primitivement dans les termes où nous la possédons (1).

Ainsi furent supprimés le glorieux ordre des Templiers, son nom, son costume, ses établissements. Dès le 15 *novembre 1307* Philippe avait envoyé ses ambassadeurs aux cours alliées, afin d'y provoquer les mêmes mesures à l'égard des Templiers. Édouard Ier, roi d'Angleterre, avait répondu que ces griefs lui paraissaient incroyables; mais Édouard II, chétive créature, ayant besoin des biens de l'ordre, suivit l'exemple de Philippe le Bel.

En Italie le saint archevêque de Ravenne, Rainal, et un synode réuni autour de lui proclamèrent hautement l'innocence de l'ordre, à qui l'archevêque de Florence, S. Antonin, rendit également témoignage. En Dalmatie l'enquête n'amena aucune découverte. En Allemagne on ne put faire que l'éloge du Temple; seul l'archevêque de Magdebourg, Burkard Lappe de Schrapplau, prit des mesures violentes. En Bohême le roi Jean abolit l'ordre sans enquête, pressé qu'il était de mettre la main sur son argent. En Aragon les chevaliers se fortifièrent dans quelques châteaux; mais ils les ouvrirent et se soumirent à l'enquête lorsqu'ils virent que le Pape les abandonnait. L'instruction ne produisit rien; un concile de Saragosse rendit en leur faveur un témoignage solennel, ce qui n'empêcha pas de proclamer partout leur condamnation. En Castille, où les services qu'ils avaient rendus durant les guerres contre les Maures ne permettaient pas de les oublier si vite, on reconnut également leur innocence, et l'on traita avec honneur ceux qui vinrent eux-mêmes se constituer prisonniers.

Restait à accomplir le dernier acte de cette terrible tragédie.

Le roi avait promis de destiner les biens des Templiers à la croisade, de faire juger les membres de l'ordre supprimé par leurs évêques et de livrer les supérieurs au Pape; mais il reculait de jour en jour, et plus Clément approchait du jour de sa mort, plus sa conscience réclamait l'accomplissement des promesses royales.

Les prisons de Gisors retenaient encore *Jacques de Molay*, le grand-maître; *Hugues de Pérand*, le grand-visiteur; *Godefroi de Gonaville*, le grand-précepteur de Guienne; *Guy*, frère du dauphin de Vienne, grand-précepteur de Narbonne. Philippe, dit-on, leur fit des propositions qu'ils repoussèrent. Clément envoya deux cardinaux à Paris pour les réclamer. Le 7 mars 1314 Philippe de Marigny réunit de nouveau un prétendu concile dans sa maison de Paris et attira perfidement dans le piége les deux légats du Pape. On y renouvela l'ancienne décision en vertu de laquelle celui qui rétractait un aveu était traité en *relaps*, mais on décréta que la peine de mort serait transformée en prison perpétuelle. On amena les prisonniers à Paris, et, après avoir fait encore de vains efforts pour briser la constance des quatre respectables victimes, on les jugea solennellement, le 11 mars 1314, comme hérétiques; on dressa un échafaudage devant le portail de Notre-Dame, pour les légats du Pape, et en face on éri-

(1) *Voir* la critique, p. 78, t. XIII, de Damberger.

gea un bûcher. Le prévôt de Paris amena les quatre dignitaires, chargés de chaînes, afin qu'ils reconnussent publiquement leurs crimes, ceux de l'ordre, et demandassent grâce. On leur lut des procès-verbaux de quelques interrogatoires, on s'adressa au peuple pour le convaincre des vices des Templiers, et on annonça que la commission avait le pouvoir de gracier ces quatre dignitaires s'ils faisaient des aveux et témoignaient du repentir. Alors le grand-maître Jacques de Molay, âgé de soixante-dix ans, miné de chagrin, accablé par les tortures qu'il avait endurées et les chaînes qu'il portait, s'avança, et, au milieu du plus profond silence, proclama d'un ton grave et intrépide l'innocence et la pureté de son ordre. Guy, qui servait l'ordre depuis l'âge de onze ans, déclara qu'il ne voulait pas déshonorer sa compagnie et son nom par un mensonge.

Aussitôt l'assemblée fut levée et les quatre chevaliers ramenés en prison. Lorsque le roi apprit ce qui s'était passé il entra en fureur, et, sans attendre la sentence du tribunal ecclésiastique, il fit mener à l'échafaud, le lundi soir 18 mars 1314, le grand-maître et Guy. Le bûcher était dressé à la pointe de l'île de la Cité, sur l'emplacement du terre-plein actuel du Pont-Neuf. On les brûla petit à petit; leurs membres furent consumés avant que les flammes ne couvrissent leurs têtes. Ils tournèrent leurs regards vers l'image de la Mère de Dieu, que l'ordre avait toujours vénérée comme sa divine patronne, et terminèrent leur vie en exaltant leur ordre et en proclamant leur innocence.

La nuit de pieux fidèles vinrent recueillir leurs cendres, qu'ils conservèrent comme de saintes reliques.

Cf. *Histoire de la condamnation des Templiers*, par Dupuy, Bruxelles, 1751, in-4°; *Histoire apologétique des Templiers*, par le P. Lejeune, Paris, 1789, 2 vol. in-4°; Moldenhawer, *Procès de l'ordre des Templiers*, Hamb., 1792, in-8°; *Mémoires historiques sur les Templiers*, par Grouvelle, Paris, 1805, in-8°; *Monuments historiques relatifs à la condamnation des chevaliers du Temple et à l'abolition de leur ordre*, par M. Raynouard, Paris, 1813, in-8°; *Journal des Savants*, mars et avril 1819.

HOLZWARTH.

TEMPOREL (LE). On nomme ainsi les revenus permanents attachés à une fonction ecclésiastique ou les honoraires qui y sont temporairement consacrés. Cette expression est par conséquent synonyme, dans le langage ecclésiastique, de bénéfice; car, quoique aujourd'hui on comprenne habituellement sous le nom de bénéfice aussi bien la fonction que les revenus, il faut cependant, quand on définit exactement les choses, distinguer ces deux parties intégrantes de chaque charge ecclésiastique, savoir : la partie spirituelle, l'office, *officium*, qui est le principal, et la partie temporelle, le revenu, le bénéfice proprement dit, *beneficium*, qui en est la partie accessoire.

Cf. BÉNÉFICE ECCLÉSIASTIQUE.

TEMPOREL (DIMINUTION DU), *Diminutio beneficii*, modification apportée à un bénéfice, auquel, sans changer l'office ou les obligations de la charge, on retire une partie de ses revenus pour l'attribuer à une autre fonction ecclésiastique, à une institution ou à une destination pieuse quelconque. On comprend qu'une telle diminution ne peut être faite légalement que par les supérieurs ecclésiastiques compétents, en ménageant autant que possible les droits des tiers. C'est pourquoi, en général, on n'applique ces mesures qu'au moment où un bénéfice devient vacant et en faisant officiellement connaître la diminution effectuée. Il faut distinguer cette diminution du temporel de la di-

vision (*divisio*) ou du démembrement (*dismembratio*) d'une paroisse, lesquelles non-seulement modifient les revenus, mais diminuent les obligations de la charge.

Voyez FONCTION ECCLÉSIASTIQUE, n° IV, ad 2, lit. *c* et *d*.

TEMPOREL (RETENUE DU). On nomme ainsi la mesure en vertu de laquelle le pouvoir civil met sous le séquestre et retient provisoirement les revenus du bénéfice d'un fonctionnaire ecclésiastique qui refuse de se soumettre à des ordonnances de l'État qu'il croit contraires à ses obligations religieuses. C'est ainsi que, dans les temps modernes, le gouvernement prussien en agit à l'égard des curés catholiques qui refusèrent de bénir les mariages mixtes, dont l'État *voulait* que la célébration ne fût soumise à aucune condition.

On comprend que cet empiétement du pouvoir civil est contraire à toute équité. L'Église doit être libre de régler sa discipline; elle est en droit d'en exiger l'observation, en tant qu'elle est, comme dans le cas cité, une conséquence même des principes dogmatiques; mais, abstraction faite de ce qu'il est injuste de punir un ecclésiastique parce qu'il obéit à une loi positive de son Église, quand l'État lui-même reconnaît cette Église, la doctrine et la discipline dont elle est inséparable, et de vouloir qu'il agisse contre son devoir et sa conscience, la peine infligée dans le cas présent est une violation du droit de propriété; car les revenus d'un bénéfice sont des biens ecclésiastiques, et ce que le trésor public donne, par suite de la sécularisation, à un fonctionnaire ecclésiastique, comme tel, n'est qu'une indemnité faiblement proportionnelle des biens enlevés à l'Église. Le prêtre qui perçoit les revenus de sa prébende ne touche pas des appointements comme fonctionnaire de l'État; il n'est pas un fonctionnaire salarié, et par conséquent la prébende peut d'autant moins être séquestrée que même les appointements du fonctionnaire civil ne peuvent lui être enlevés sans un jugement préalable. PERMANÉDER.

TEMPS PASCAL. *Voyez* PASCAL (*temps*).

TEMPUS CLAUSUM, *feriatum*, *sacratum*. L'Église a défendu de célébrer les mariages durant les époques qui doivent être spécialement consacrées à la prière, à la continence et à la contemplation. Elle considère les réjouissances qui accompagnent la célébration d'une union conjugale, la satisfaction des sens et la consommation même du mariage, comme inconciliables avec le caractère sérieux de certaines périodes sacrées de l'année ecclésiastique, de sorte que les mariages contractés durant ces temps prohibés sont, non pas, il est vrai, invalides, mais défendus, et que les contrevenants sont passibles d'une peine ecclésiastique.

Quoiqu'on ne trouve pas dans les trois premiers siècles de l'ère chrétienne de disposition positive à laquelle on puisse rattacher cette défense, il est hors de doute que, dès l'origine de l'Église, les Chrétiens s'abstinrent volontairement et généralement de la célébration des mariages durant certaines époques; car, si le sentiment naturel des convenances détermina déjà les païens à ne pas contracter de mariages durant certains jours consacrés spécialement à des pensées sérieuses, par exemple au moment de la perte d'un parent, d'un ami, comment n'admettrions-nous pas que cette coutume naturelle se transmit aux Chrétiens, qui, on le sait, observaient si sévèrement et si consciencieusement, sous tous les rapports, les temps consacrés à la prière et au deuil?

Déjà S. Paul avait recommandé aux époux (1) de s'abstenir du commerce

(1) 1 *Cor.*, 7, 5.

conjugal pour pouvoir jeûner et prier, et, dans le même sens, les Pères de l'Église avaient déclaré ce commerce inconciliable avec la dignité et la gravité de certaines époques et l'avaient défendu aux fidèles (1). Si donc l'esprit chrétien, qui s'exprime dans ces défenses des Pères, désapprouve le commerce du mari avec la femme qu'il a épousée, à plus forte raison devait-il réprouver celui qui voulait conclure un mariage dans les temps prohibés dont il s'agit; on considérait une pareille impiété comme tout à fait impossible dans les premiers siècles, alors que l'enthousiasme était général parmi les fidèles, et ce sentiment rendait une défense positive complétement inutile.

Mais lorsque, au quatrième siècle, sous ce rapport comme sous beaucoup d'autres, il s'introduisit un affaiblissement général de l'ancienne discipline, et qu'on commença à trouver pénible l'usage relatif à la prohibition des mariages, l'Église se vit obligée de *proscrire* positivement ce qui avait été pratiqué jusqu'alors librement. La première ordonnance à cet égard est contenue dans le 52e canon du synode de Laodicée (ann. 365), qui dit : *Non oportet in* QUADRAGESIMA *aut nuptias vel quælibet natalitia celebrare;* et ce canon fut dès lors admis dans le code ecclésiastique et acquit généralement force de loi. On le trouve dans Gratien, c. 8, C. XXXIII, q. 4. A ce canon se rattache une décision du concile de Lérida (ann. 524), dont le 3e canon est ainsi conçu : *Non oportet, a Septuagesima usque ad octavas Paschæ, et tribus hebdomadibus ante festivitatem sancti Joannis Baptistæ, et ab adventu Domini usque post Epiphaniam, nuptias celebrare. Quod si factum fuerit, separentur* (2). Nous ne nous attacherons pas à rechercher si ce canon est ou non authentique; nous renvoyons à cet égard à l'excellente dissertation de Schott : *Historia legum ecclesiast. de temporibus nuptiarum clausis*, Lips., 1774, qui établit par des preuves péremptoires l'authenticité du canon; nous remarquerons seulement que la disposition de Laodicée donna une grande extension à ce canon; car la défense ne s'applique plus seulement au temps de carême, mais on voit s'introduire deux périodes toutes nouvelles durant lesquelles les mariages sont interdits, savoir l'Avent et les trois semaines qui précèdent la fête de S. Jean-Baptiste.

Enfin on arrêta que les époux qui auraient violé la défense et contracté mariage en temps probibé seraient séparés.

Une nouvelle disposition relative au *tempus clausum*, qui obtint une autorité générale par son insertion dans le décret de Gratien, fut extraite des *Responsa ad consulta Bulgarorum* de 866, dans lesquels Nicolas Ier dit : NEC UXOREM DUCERE, *nec convivia facere in* QUADRAGESIMALE *tempore convenire posse nullatenus arbitramur* (1). Comme on le voit, cette défense du grand Pape ne fait que répéter le canon de Laodicée, et il passe sous silence la décision du concile de Lérida. On n'en sera pas étonné si l'on se rappelle, d'une part, que Nicolas, dans ses Réponses, ne fait pas une exposition complète de la discipline de l'Église, qu'il se prononce seulement sur les questions que lui ont posées les députés du roi des Bulgares; et, d'autre part, que de son temps la décision de Lérida, considérée comme sentence d'un synode particulier, n'avait pas encore obtenu une autorité générale hors d'Espagne, que cette autorité ne lui fut dévolue que plus tard par l'insertion du

(1) C. 1-6, 12, c. XXXIII, quæst. 4.
(2) C. 10, c. XXXIII, quæst. 4.

(1) C. 11, c. XXIII, quæst. 4.

canon dans le décret de Gratien, et, qu'à dater de ce moment il la conserva. Ce canon avait aussi, comme nous l'avons vu, désigné comme *temps clos* les trois semaines précédant la fête de saint Jean-Baptiste ; or il s'était formé sur le comput de ces trois semaines deux opinions différentes, au temps du Pape Clément III. Les uns prétendaient que ces trois semaines étaient celles qui précédaient *immédiatement* la fête de S. Jean ; les autres pensaient que l'on devait entendre par là le temps qui avoisine la Pentecôte, de sorte que le *tempus clausum* commençait avec les Rogations qui précèdent l'Ascension et se terminait avec le dimanche après la Pentecôte, et que les mariages *étaient* permis durant les trois semaines *qui suivaient*, tout comme dans le reste de l'année. Un évêque, dont le nom est resté inconnu, demanda à Clément III laquelle de ces deux opinions était la meilleure, et le Pape se décida en faveur de la dernière (1).

D'après cela, le droit commun du moyen âge connaissait trois temps clos :

1. Du dimanche de la Septuagésime au dimanche après Pâques ;
2. Du premier dimanche de l'Avent à l'octave de l'Épiphanie ;
3. Du dimanche *Rogate* à celui de la Trinité.

Cette discipline, qui fut renouvelée et confirmée par une série successive de synodes particuliers, s'est maintenue invariablement jusqu'au concile de Trente, qui reconnut sagement une restriction introduite par les circonstances. Le concile, après avoir déclaré (2), contrairement aux attaques de Calvin, qui appelait le temps clos une invention fastidieuse, empruntée au paganisme, arbitrairement introduite par les Papes : *Si quis dixerit prohibitionem solemnitatis nuptiarum certis anni temporibus superstitionem esse tyrannicam, ab ethnicorum superstitione profectam, aut benedictiones et alias cæremonias, quibus Ecclesia in illis utitur, damnaverit, anathema sit,* ordonna (1), quant à la durée du temps clos : *Ab adventu Domini nostri Jesu Christi usque in diem Epiphaniæ, et a feria quarta Cinerum usque in octavam Paschalis inclusive, antiquas solemnium nuptiarum prohibitiones diligenter ab omnibus observari sancta synodus præcipit; in aliis vero temporibus nuptias solemniter celebrari permittit*, etc.

Ainsi le concile de Trente a modifié l'ancienne pratique :

1° En restreignant le *tempus clausum* du carême du mercredi des Cendres au dimanche après Pâques ;

2° En laissant dans l'Avent l'octave de l'Épiphanie de côté ;

3° En abolissant comme temps clos les trois semaines du dimanche *Rogate* à celui de la Trinité.

La législation en vigueur actuellement à cet égard se résume donc dans les points suivants :

I. Le *Tempus clausum* s'étend depuis le premier dimanche de l'Avent jusqu'au jour de l'Épiphanie, et du mercredi des Cendres jusqu'au dimanche après Pâques inclusivement. Il commence, d'après le calcul des jours du droit romain, que le droit canon a admis, à minuit du jour qui précède le temps clos, et se termine à minuit de la nuit qui suit le dernier jour.

II. On a répondu de diverses manières à la question de savoir si, durant le temps clos, toute célébration de mariage est interdite, même celle qui se ferait sans aucune espèce de bruit, ou si la défense ne s'applique qu'aux mariages solennels, associés à une pompe extérieure, à des repas, à des danses, etc.

(1) C. 4, X, *de Feriis*, 2, 9.
(2) Sess. XXIV, c. 11, *de Sacram. Matrim.*

(1) Sess. XXIV, c. 10, *de Reform. matrim.*

Beaucoup de canonistes considérés se prononcent dans ce dernier sens, et s'appuient sur ce que le concile de Trente, dans la défense dont il s'agit, ne parle que de la solennité des noces, *solemnitas nuptiarum*, des noces solennelles, *solemnes nuptiæ*. La congrégation du concile a compris le décret du concile de Trente de cette manière et a déclaré *matrimonium* QUOCUNQUE TEMPORE *posse contrahi;* et le Rituel romain, d'accord avec la congrégation, *tit. de Sacram. Matrim.*, dit : *Postremo meminerint parochi a dominica prima Adventus solemnitates nuptiarum prohibitas esse, ut nuptias benedicere, sponsam traducere, nuptialia celebrare convivia ;* MATRIMONIUM AUTEM OMNI TEMPORE CONTRAHI POTEST, *scilicet sine hisce solemnitatibus* (1).

Mais, quelque fondée que paraisse cette opinion au premier abord, nous ne la croyons cependant pas la plus juste ; car :

1° Quant à ce qui est du concile de Trente, sauf la restriction relative au nombre des jours, le concile laissa subsister tout ce que la législation antérieure avait statué par rapport au *tempus clausum;* or cette législation avait précisément introduit le temps clos parce qu'elle déclarait le commerce conjugal inconciliable avec le caractère sérieux et sacré de ce temps. Les Pères de l'Église interdirent durant cette période le commerce entre époux unis depuis longtemps ; comment le concile de Trente aurait-il, contrairement au motif de la loi (*ratio legis*) reconnue par lui, admis la célébration d'un mariage aussi paisible qu'on voudra l'imaginer, et autorisé les joies du premier commerce des nouveaux époux ? Le synode en appelle formellement au droit existant, qui interdit (1) en première ligne l'entrée de la nouvelle épouse dans la maison conjugale et l'union charnelle (*copulatio carnalis*). Aussi Fagnani a parfaitement compris le sens des dispositions du concile de Trente lorsqu'il compte parmi les solennités nuptiales défendues (2) (*solemnitates nuptiarum*) non-seulement la bénédiction nuptiale, les repas, les danses, etc., mais encore et surtout la *traductio uxoris in domum viri* et la *copula carnalis*.

2° Si le concile ne faisait porter la défense que sur les *solennités extérieures* du mariage, il n'y aurait pas eu besoin de renouveler une pareille défense pour le carême, vu que pendant les jours de jeûne l'Église interdit tous les plaisirs bruyants, qu'ils se rattachent ou non à un mariage.

3° La congrégation du concile dit, sans aucun doute : *Matrimonium* QUOCUNQUE TEMPORE *posse contrahi;* mais elle ajoute : *Sed, temporibus expressis in* c. 10, *sess. XXIV, de Ref. matrim.*, *nuptiarum solemnitates*, *convivia*, TRADUCTIONES AD DOMUM ET COPULAM CARNALEM PROHIBERI (3). Les paroles de la congrégation : *matrimonium quocunque tempore posse contrahi*, et celles du Rituel romain : *matrimonium* OMNI TEMPORE *contrahi potest*, ne peuvent avoir d'autre sens que celui-ci : la célébration d'un mariage pendant le temps prohibé n'est pas *absolument* impossible ; on peut, en temps clos, y procéder dans des circonstances spéciales, en cas d'urgence, par exemple au lit de mort pour légitimer des enfants naturels, pourvu que ce soit en silence et qu'on s'abstienne de la *copula carnalis*. Du reste les mœurs publiques, en France, en Allemagne, en Belgique, sont telles qu'on n'a jamais fait usage de la faveur ac-

(1) Stapf, *Instruct. pastor. sur le Mariage*, 6e éd., p. 88.

(1) C. 11, c. XXXIII, quæst. 4.
(2) *Comm. ad c.* 4, X, *de Feriis*, 2, 9, n. 6 sq.
(3) *Conc. Trid.*, éd. Richter, p. 270, n. 114.



cordée par l'Église, et qu'on a même interdit le simple contrat de mariage dans le temps clos.

III. Sauf le cas d'urgence, toute célébration de mariage dans le temps clos exige *une dispense spéciale du Pape*. Le curé qui bénit un mariage sans cette dispense, ou qui y coopère en général, se rend passible d'une peine laissée à la décision de l'évêque. Quant aux contractants, leur mariage est valide; mais ils doivent, suivant la rigueur du droit (1), être séparés de corps au moins durant le temps clos, mesure qui, du reste, en pratique, n'a jamais été suivie.

Cf. Seitz, *de la Célébration du dimanche, des jours de fête, du temps clos*, dans sa Revue de Droit ecclés., II, p. 386; Ib., *Administration des Sacrements*, p. 551; Knopp, *Droit conjugal*, II, 94. KOBER.

TENTATION ou **SÉDUCTION**. On entend par là l'influence exercée avec conscience et intention par une personne sur une autre, pour l'engager à commettre le mal. L'Écriture ne sépare pas la séduction du scandale, et la nomme *scandalum activum, directum* (2).

Le *scandale actif* est distingué par les anciens théologiens en scandale *direct* et scandale *indirect*. Ils entendent par ce dernier ce que nous appelons un scandale en général, par conséquent une action ou une omission que celui qui agit sait être propre à produire la chute du prochain, sans toutefois qu'il associe à son action l'intention d'amener réellement cette chute.

Tout peut servir de moyen de tentation; tout ce qui est propre à troubler la raison d'un autre ou à exciter sa concupiscence peut servir à le séduire. La séduction est plus ou moins facile, suivant le caractère intellectuel et moral de l'individu qu'il s'agit de tenter. La séduction est en elle-même, dans tous les cas, un péché, et sa gravité se mesure d'après l'intention du tentateur, d'après la nature du péché auquel il convie, d'après les moyens qu'il emploie, d'après l'état moral de celui qui est séduit avant la tentation, d'après le dommage qu'il a souffert matériellement ou moralement par suite de la tentation, enfin d'après toutes les conséquences qui se rattachent à l'acte tentateur. Chacune de ces circonstances peut qualifier différemment le péché de séduction. Comme ce péché est la violation d'un droit, il entraîne toujours l'obligation de restitution, et cela sous un double rapport. Il faut que le tentateur répare le dommage spirituel et le dommage matériel dont il a été cause pour celui qui a été séduit ou pour des tiers, sinon complétement, au moins autant qu'il lui est possible.

On distingue, par rapport à la restitution, entre la séduction et la sollicitation. On dit qu'il y a séduction, entraînement, quand celui qui agit sur un autre pour l'induire à mal a quelque supériorité sur lui, soit par les facultés naturelles de son esprit, soit par sa position sociale, soit parce qu'il a plus de moyens d'influencer son semblable que celui-ci n'en a de réagir. On dit qu'il y a sollicitation quand les deux parties sont à cet égard à peu près égales, ou que celui qui cherche à influencer est en quelque sorte subordonné à celui qu'il veut séduire. La restitution n'est due que dans le cas de la séduction proprement dite, parce que celle-ci doit être considérée comme la cause unique du dommage.

Dans la sollicitation la cause du dommage se partage entre le séducteur et celui qui est séduit, et le premier n'est tenu à restitution qu'autant que son action a été ou a dû être déterminante.

(1) C. 10, *Cod.*, XXXIII, quæst. 4.

(2) *Voy.* SCANDALE, article dans lequel cependant l'idée de *scandalum activum* et celle de *scandalum directum* semblent confondues.

Les anciens théologiens traitent de la sollicitation sous le titre de *cooperatio ad malum per consilium facta.*

Les canonistes gallicans considèrent la séduction d'une femme entraînée à se marier contre le gré de ses parents comme un empêchement dirimant, parce qu'ils voient dans cette séduction une espèce de rapt; mais l'Église n'a pas admis cet empêchement, et les théologiens français eux-mêmes ont abandonné cette opinion (1).

La casuistique relative à l'obligation de la restitution dans le cas de la séduction est parfaitement traitée dans Concina, *Theolog. Christ. dogm. moral.*, t. II, lib. I, diss. 9, c. 3, et t. VII, lib. II, c. 5; Patuzzi, *Ethica Christ.*, t. V, tract. VIII, c. 2 et 3; tract. IV, c. 20; Liguori, *Theol. moral.*, lib. III, n. 559 sq., et surtout dans Kutschker, *Doctrine de l'Indemnité*, p. 440. ABERLÉ.

TENTATION DU CHRIST PAR SATAN. *Voyez* JÉSUS-CHRIST.

TENTATION DE L'HOMME PAR SATAN. D'après la doctrine de l'Église, Satan emploie tous les moyens qui sont en son pouvoir pour corrompre de nouveau ceux qui ont été régénérés et pour les soumettre à son empire. Plus leur zèle pour le règne de Dieu est grand, plus sa haine est violente, et plus il s'acharne contre eux. Le fait est positivement exprimé dans les saintes Écritures : *Non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus principes et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum, contra spiritualia nequitiæ in cœlestibus* (2), et confirmé par l'histoire (Adam, le Christ). Cette faculté qu'a le diable d'attirer les hommes au péché lui a fait donner le nom de tentateur, *tentator* (3).

(1) Gousset, *Théol. morale*, t. II, n° 797.
(2) *Éph.*, 6, 12. I *Pierre*, 5, 8. *Matth.*, 26, 41.
(3) *Matth.*, 4, 3.

Dès qu'on admet l'existence réelle du diable comme celle d'un être complétement corrompu par le péché, ainsi que nous le faisons (1), il n'y a plus de raison de douter du fait admis par l'Église de la tentation de l'homme par le diable. Nous ne pouvons par conséquent avoir égard à l'objection de ceux qui, ne constatant pas cette action objective du diable sur leur personne, en nient absolument la réalité. Or le Catéchisme romain (2) remarque justement à ce sujet que ces personnes ne sont pas l'objet des attaques du diable par cela même qu'elles se sont librement données à lui. Il n'y a chez elles ni piété, ni charité, ni vertu chrétienne, par conséquent rien contre quoi le diable puisse diriger ses attaques. Les gens pieux sont seuls exposés à ses tentatives; à ceux-là il tend à tout instant ses piéges, *in singula temporis momenta*. Son motif est la haine qu'il a du bien; sa nature est radicalement mauvaise; il ne peut vouloir que le mal; il cherche constamment à réaliser cette volonté dans des actes particuliers qu'il oppose aux actes individuels par lesquels se manifeste la volonté du bien. Toutefois la puissance du diable est limitée par les bornes que Dieu lui a assignées, *omnis ejus potestas Dei est* (3). Il ne peut tenter l'homme qu'autant que Dieu le permet. Les tentations deviennent par là, entre les mains de Dieu, des moyens dont il se sert pour sa gloire et pour le salut de l'homme qui résiste au mal et persévère dans le bien.

Les tentations résultent en général de ce que le diable communique ses mauvais sentiments à l'homme et cherche à en faire les principes des actes de ce dernier. Il le fait par des insinuations, en

(1) *Voy.* DIABLE.
(2) P. IV, c. 15, quæst. 7.
(3) *Catéch. rom.*, l. c., quæst. 8.

excitant sa concupiscence, en le séduisant par l'apparence du bien, par des illusions, des imaginations, par l'enchaînement des circonstances extérieures, en un mot par tous les moyens qui peuvent détourner l'homme de ses rapports avec Dieu. Les méchants servent d'organes au diable. On peut dire en général que l'homme est exposé aux attaques du diable dans le triple rapport où il se trouve avec Dieu, avec lui-même, avec ses semblables et la nature extérieure; d'où il résulte, comme conséquence de la haine absolue du démon à l'égard du bien, ce que dit le Catéchisme romain, à savoir que le démon nous fait perpétuellement la guerre et qu'il ne nous laisse ni paix ni trêve. Cependant la force de ces attaques varie; elles peuvent, de simples tentations isolées et interrompues, devenir une tentation permanente, une présence perpétuelle du démon, une véritable possession.

La possibilité de ces tentations ressort de la nature de l'homme et de celle du diable. L'homme n'est pas seulement un être imparfait, il ne se corrompt pas seulement dans tel ou tel moment, il est corrompu par le péché originel. Même après sa régénération la possibilité du péché demeure en lui; il conserve l'aiguillon de la chair, *stimulus carnis*, le ferment du péché, *fomes peccati*, la racine de la concupiscence, *prava concupiscentia*. S'il en est ainsi, l'homme peut par sa liberté annuler le bien qui a été commencé en lui; il peut revenir au mal, se séparer volontairement de Dieu; il peut, dans tous les cas, être attiré, sollicité par le dehors à en agir ainsi, par cela qu'il existe un être mauvais, une personnalité pervertie qui peut entrer en commerce avec lui et pénétrer en lui par le côté pervers de sa nature. Cet être est le diable, et de là vient que le diable peut, même sans la coopération de l'homme, agir sur sa volonté pour le détourner du bien et le rendre accessible au mal. Cela suppose seulement qu'il existe un mode particulier de relation entre l'homme et le monde des esprits, comme il existe un mode de communication spéciale entre l'homme, son semblable et la nature. Rien n'autorise à douter de cette hypothèse, vu que le commerce de l'homme avec les autres esprits n'est pas plus difficile ou est tout aussi difficile à comprendre au fond que la manière dont l'homme entre en général en relations avec un être quelconque.

Avant tout il résulte de là ce fait important que les tentations du diable ne sont possibles que dans la sphère de la liberté morale. Le commerce des hommes entre eux est un commerce libre. Il est de la nature du diable d'essayer constamment d'ébranler les fondements de la piété dans l'homme; mais il ne s'ensuit pas la nécessité pour l'homme de se prêter à cette action perturbatrice, d'y adhérer, de devenir fatalement un organe du diable. Ainsi le diable agit d'abord pour lui, indépendamment de la volonté humaine. Le jugement à porter sur la moralité de l'homme dépend uniquement de la manière dont il se comporte à l'égard de la tentation dont il est l'objet. Aussi peu la grâce que Dieu offre et communique à l'homme est en elle-même vertu, bonne œuvre, mérite, aussi peu et moins encore la simple tentation ou la capacité qu'a l'homme d'être tenté, c'est-à-dire l'effort que fait le diable d'implanter son souffle satanique dans la volonté humaine qui peut l'admettre, est péché, mauvaise action, démérite.

La moralité dépend uniquement ici de la liberté de l'homme. Ce n'est que lorsque la volonté de l'homme adhère à celle du diable, qu'elle la conçoit en quelque sorte en elle, ce n'est que par cet acte libre que l'homme change la

volonté du diable en sa propre volonté et qu'il engendre le péché. Mais les tentatives du diable peuvent devenir une source abondante de mérites pour l'homme quand il use de sa liberté pour se défendre et quand il se rattache d'autant plus intimement à Dieu qu'il a été plus vivement assailli et tenté de s'en séparer : *Beatus vir qui suffert tentationem, quoniam, quum probatus fuerit, accipiet coronam vitæ quam repromisit Deus diligentibus se* (1). Par conséquent tout ce qui sert à fortifier et à consolider le lien qui unit l'homme à Dieu est propre à le faire triompher des tentations du diable. Ce que dit le Catéchisme romain à ce sujet est d'une application générale (2) : *Vincitur autem Satanas, non otio, somno, vino, commessatione, libidine, sed oratione, labore, vigilia, abstinentia, continentia, castitate;* par conséquent le diable est vaincu par l'ascétisme chrétien, qui dispose l'homme à soutenir les attaques de l'ennemi et qui le couvre d'une armure protectrice contre ses atteintes. Il faut compter surtout ici, parmi les moyens propres à se garantir contre le diable :

1. La défiance de sa propre force et la confiance en Dieu, qui n'abandonne jamais le juste dans la tentation ;

2. La confiance en Jésus-Christ qui a vaincu le diable (3), et qui, tenté lui-même de toutes manières durant son séjour sur la terre, a pitié de nos faiblesses (4);

3. La sobriété et la vigilance : *Sobrii estote et vigilate* (5);

4. Le souvenir de la récompense éternelle promise à ceux qui auront heureusement combattu (6);

(1) *Jacq.*, 1, 12.
(2) *Cat. rom.*, l. c., quæst. 18.
(3) *Luc*, 11, 22. *Jean*, 16, 33. *Apocal.*, 5, 5; 6, 2.
(4) *Hébr.*, 4, 15.
(5) 1 *Pierre*, 5, 8.
(6) *Apoc.*, 2, 11; 3, 5; 12, 21; 21, 7.

5. Le fréquent usage des sacrements;

6. La prière et la demande instante du secours au moment de la tentation : *Orate ut non intretis in tentationem* (1), et la pratique des vertus contraires à la tentation actuelle, l'humilité, le désintéressement, le travail, la fuite des occasions, opposés aux tentations de l'orgueil, de l'avarice, de la paresse, de l'impatience, de la sensualité;

7. L'humble gratitude envers Dieu, après avoir surmonté la tentation.

De ce que les tentations de Satan se dirigent contre les âmes régénérées dont il désire la rechute, et de ce que celles-ci sont en état de rendre ses tentations vaines, il résulte : premièrement, qu'un acte primitivement libre a été posé, qui a rendu tout le genre humain dépendant du diable; secondement, qu'un acte libre et valable pour toute l'humanité l'a affranchie de cette dépendance. Il y a eu dans la vie de l'humanité, considérée dans son activité générale et son rapport avec le diable, deux actes prépondérants, le libre consentement à la volonté de Satan et la libre victoire remportée sur elle, et ces deux actes supposent des tentations de la part du diable, tentations qu'il faut envisager de plus près, puisqu'elles sont la condition de l'état actuel de l'homme et de ses rapports avec le diable et avec le Rédempteur.

Le premier acte par lequel le genre humain est tombé dans la dépendance du diable n'a pu évidemment être accompli qu'au commencement de l'histoire, par le père du genre humain. Ce père de l'humanité ayant été créé de Dieu, et étant directement sorti pur et innocent des mains du Créateur, la cause de sa perversion n'a pu être dans sa nature, elle a dû exister hors de lui. Tel

(1) *Matth.*, 26, 41.

est en effet le dogme catholique. La chute du premier homme a été causée par la tentation du serpent, ou du diable (1). Nous n'avons à considérer ici que la possibilité du fait et son rapport avec la tentation du Christ.

Comme créatures de Dieu, les premiers hommes étaient :

1° Bons, répondant à l'idée divine ;

2° Unis à Dieu et participant à sa justice et à sa sainteté ;

3° Unis à Dieu librement et immédiatement, parce que l'homme se posait directement en Dieu, comme Dieu posait directement son idée dans l'homme. Et précisément parce que ce rapport était libre en lui-même, il ne devait pas rester dans sa simplicité primitive, il devait, par un nouvel acte de liberté spécial de l'homme, être formellement exprimé ou expressément posé. Cet acte libre et réfléchi devint possible lorsque la volonté humaine, placée en face d'un troisième terme, la nature, fut mise en demeure de rester unie à la volonté divine en face de ce tiers. Or, Dieu étant le législateur de l'homme, l'homme devant réaliser librement en lui l'idée de Dieu, l'homme pouvait ne pas y répondre ; il pouvait ne pas réaliser l'acte demandé ; au *potuit non peccare* s'ajouta le *potuit peccare*. Cette possibilité était d'abord virtuelle ; elle ne devint réelle qu'en s'offrant extérieurement à l'homme sous l'apparence du bien (*eritis sicuti Deus*, etc.), ce qui ne pouvait avoir lieu que par l'intervention d'un être déjà mauvais, d'une personnalité intelligente. Dès que cette seconde possibilité se présenta réellement et extérieurement à l'homme la tentation naquit, c'est-à-dire le penchant intime de ne pas suivre la volonté divine, de ne pas identifier l'existence réelle avec l'existence idéale, mais de poser l'existence réelle en opposition avec l'existence idéale, en un mot la volonté de se séparer de Dieu. Ce qui prouve que cet acte fut posé, c'est que le rapport dans lequel l'homme se trouve vis-à-vis de la nature est perverti, puisque, obligé d'exercer sa liberté entre la nature et Dieu, au lieu de dominer la nature par Dieu il est soumis à la nature par la sensualité, au lieu de chercher en Dieu sa fin il cherche dans la nature sa béatitude suprême.

Cette sensualité pervertie est restée depuis lors le premier et le plus prochain point d'attaque par lequel le diable cherche à troubler le rapport de l'homme avec Dieu. La première conséquence de sa chute fut que l'humanité tomba au pouvoir du diable : *Non solum vicit*, dit S. Irénée (1) en parlant du diable, *hominem*, *sed et detinebat eum sub sua potestate*. S. Bernard dit plus spécialement à ce sujet, en réfutant Abélard (2), que cette puissance n'a pas été légitimement acquise, mais injustement usurpée, quoique justement permise, *juste tamen permissum*. D'après cela il était uniquement au pouvoir de Dieu de briser ce rapport de dépendance et de rétablir son droit et son empire primitif sur l'homme. C'est ce qu'il fit par l'Incarnation de Jésus-Christ.

Il s'agit donc de reconnaître de quelle manière le rapport établi par le péché entre l'homme et le diable a été détruit. Ce rapport liant toute l'humanité, il fallait que le Rédempteur entrât dans un rapport nouveau avec l'humanité. Considéré dans son idée éternelle, ce rapport consiste dans l'élection faite de l'humanité, appelée, dès avant la création du monde, à vivre saintement et purement devant la face de Dieu et dans son amour (3), c'est-à-dire qu'il consiste

(1) *Gen.*, 3, 1 sq.

(1) *Adv. Hæres.*, IV, 33, 4.

(2) Ep. ad Innoc. II, *de Erroribus Abæl.*, c. 5.

(3) *Eph.*, 1, 3 sq. : « Il nous a élus en lui, avant la création du monde, par l'amour qu'il

dans le décret miséricordieux par lequel il nous a prédestinés à être ses enfants adoptifs en Jésus-Christ (1). Le mystère de la volonté divine consiste, par conséquent, à rétablir en Jésus-Christ, en un temps déterminé, tout ce qui est dans le ciel et sur la terre. L'action du Christ est donc une action médiatrice; le Christ représente le genre humain, en ce sens qu'en lui se réalise toute l'histoire de l'humanité, dans son commencement, son milieu et sa fin, conformément à l'idée divine. Sa vie est par conséquent la *récapitulation*, ἀνακεφαλαίωσις, la restitution ou le retour de ce qui a été créé, et surtout de l'homme déchu, à l'idée primordiale de Dieu, principe et terme de la création. De là résulte, quant au péché originel, qu'il faut qu'il y ait, dans la vie de l'Homme-Dieu, un acte qui anéantisse l'acte par lequel Adam s'est livré au pouvoir du diable. Telle est la pensée qu'exprime S. Paul (2) lorsqu'il appelle le Christ le second Adam. Comme tel il doit accomplir par son obéissance ce que le premier Adam a négligé. Ainsi l'œuvre du Christ se divise en deux parties : la ruine de la puissance du diable, la régénération du genre humain. C'est ce que disent les Pères de l'Église, par exemple S. Irénée (3), qui remarque que le Christ s'est fait homme, qu'il a réformé le genre humain, qu'il a détruit et vaincu l'ennemi de l'homme, *et reformasse quidem humanum genus*, *destruxisse autem et vicisse inimicum hominis*, *et donasse suo plasmati adversus reluctantem victoriam*. S. Irénée ne fait ressortir qu'un des moments de l'œuvre de la Rédemption lorsqu'il dit, à propos de la Genèse, 3, 15 : Καὶ τὴν ἔχθραν ταύτην (de la femme avec le diable) ὁ Κύριος εἰς ἑαυτὸν ἀνακεφαλαιώσατο, ἐκ γυναικὸς γενόμενος ἄνθρωπος, καὶ πατήσας αὐτοῦ (du serpent) τὴν κεφαλήν (1).

Nous sommes donc en état d'apprécier le rôle que joue dans l'œuvre de la Rédemption la tentation du Christ par le diable. Si le Christ devait, dans l'histoire de sa vie, résumer celle de l'humanité, représenter la totalité de cette histoire, il fallait qu'il commençât par où celle-ci elle-même commença. C'est ce qui arriva lorsque, en sa qualité de second Adam, par un acte d'obéissance, il s'opposa à la puissance et aux sollicitations du diable, se reconnut enfant et sujet de Dieu, et accomplit la loi de la libre subordination de la volonté humaine à la volonté divine. C'est une partie intégrante de l'œuvre du Christ rédempteur et médiateur. La volonté humaine du Christ était parfaitement unie à la volonté divine; l'une était l'organe docile de l'autre. Cette union préalable ne se manifesta que dans cet acte unique; le fruit en revint à l'humanité. Par cela que le Baptême fait de la volonté du Christ notre propriété, nous sommes délivrés de l'empire de Satan et nous sommes en état de résister aux attaques du diable. Vaincre le diable fut le premier acte par lequel le Christ commença son œuvre médiatrice. Cet acte suivit immédiatement son baptême, acte par lequel il inaugura sa fonction de Messie et posa la base de la Rédemption.

L'homme étant, par sa naissance, au pouvoir du diable, il faut avant tout que ce rapport soit brisé, que sa soumission et son obéissance envers Dieu soient proclamées; puis vient l'acte positif de sa sanctification et de son adoption comme enfant de Dieu.

Nous n'avons pas besoin d'expliquer

nous a porté, afin que nous fussions saints et irrépréhensibles devant ses yeux. »

(1) *Eph.*, 1, 4.

(2) 1 *Cor.*, 15, 45, et *Rom.*, 5, 7.

(3) *Adv. Hæres.*, IV, 24, 1.

(1) IV, 40, 3.

que la tentation du Christ ne fut pas une épreuve pour sa liberté, sa fidélité et son obéissance personnelle envers Dieu. HAGEMANN.

TENTER DIEU. Le peuple juif se rendit fréquemment coupable de ce crime. La foi du peuple juif s'était formée en s'appuyant sur les faits divins par lesquels le Seigneur avait manifesté sa nature, ses attributs, sa puissance, et était entré historiquement dans un rapport permanent avec son peuple. Dieu apparut à ses yeux comme le seul puissant parmi tous les dieux, par conséquent comme le Dieu unique, et en tant que son action avait constamment pour but le salut du peuple élu, dont il était le Maître et le Roi, comme le Dieu *bon*, *fidèle* et véritable.

Cette foi des Juifs avait son fondement objectif dans des faits historiques connus, par lesquels il avait expérimenté directement la réalité des attributs divins. La grandeur aussi bien que la réalité de ces faits furent telles qu'ils formèrent une base suffisamment ferme et certaine de la foi, même pour ceux qui n'en expérimentèrent pas la réalité d'une manière aussi directe et aussi absolue que les témoins immédiats.

De là vient que, pour le peuple juif, dans son ensemble comme dans ses individus, c'était un devoir d'avoir partout, dans les circonstances les plus difficiles et les plus critiques, une confiance pleine, entière, absolue en la puissance, la bonté et la véracité de Dieu, et de supposer que Dieu est immuable et invariable dans ses attributs. Cependant cette foi du peuple en son Dieu demeura toujours libre, et la conviction qu'elle renfermait varia, fut tantôt plus intime et plus ferme, tantôt plus superficielle et plus faible, suivant que les faits divins se manifestaient avec plus ou moins de puissance, d'intensité et d'éclat, ou demeuraient plus inaperçus, plus obscurs, plus cachés. Si on ajoute à cela que le peuple juif participait à la nature coupable de toute l'humanité avant le Christ, et se sentait ainsi par lui-même plus en rapport avec le monde extérieur qu'avec Dieu, on comprend la possibilité de la contradiction dans laquelle, à certains moments, le peuple tomba avec sa foi traditionnelle et révélée.

Plus, dans l'ancienne alliance, la Providence divine tendait à arracher le peuple à la nature extérieure avec laquelle il était comme confondu, et à lui donner la conviction que l'union avec Dieu était le but suprême et absolu de sa vie, plus le peuple devait être déshabitué de ses rapports exclusifs avec la nature, et plus il devait arriver dans son histoire de situations où ses exigences naturelles ne pouvaient être satisfaites, précisément afin que son intelligence s'ouvrît pour les choses du Ciel et que le sens divin se formât en lui. A mesure que Dieu paraissait se retirer et abandonner le peuple élu à lui-même, la concupiscence se réveillait dans son cœur; il se sentait attiré vers les jouissances naturelles qui lui étaient défendues, il était tenté d'oublier Dieu, de se séparer de lui, de douter de sa bonté, de sa puissance, de son existence même.

Si, dans cette situation, le peuple s'abandonnait réellement au doute, méconnaissant les faits divins antérieurs sur lesquels avait jusqu'alors reposé sa foi, ou, comme dit l'Écriture (1), s'il tombait dans l'oubli des œuvres merveilleuses de la Providence, il ne lui restait, pour sauver sa foi, qu'à demander positivement à Dieu de se révéler dans tel cas donné, dans tel danger actuel, dans tel besoin urgent, comme il s'était montré dans l'histoire jusqu'alors. A côté du découragement, du désespoir, inspirés par le danger, la pré-

(1) *Ps.* 105, 13, par exemple.

somption, l'orgueil, l'incrédulité pouvaient lui inspirer de pareilles exigences, lui faire trouver les révélations antérieures insuffisantes, ou l'amener à se mettre librement et de son gré dans une situation telle qu'une intervention extraordinaire de Dieu devenait nécessaire. Dans ces cas Dieu était tenté (*tentatur*), et le peuple attendait, défiant ou incrédule, que Dieu manifestât sa puissance et sa volonté. La disposition d'où naissait une pareille conduite à l'égard de Dieu était toujours une coupable légèreté, l'oubli des faits divins, l'ingratitude, l'endurcissement du cœur, la résistance à la Providence, et avait pour conséquence d'exciter la colère, la justice, la sévérité de Dieu, qui abandonnait les coupables à eux-mêmes jusqu'à ce qu'ils revinssent à implorer sa miséricorde ou qu'ils perdissent complétement le fruit des promesses divines (1).

L'histoire des Juifs n'abonde que trop en exemples de ce genre; ils sont l'objet des psaumes, dans lesquels le royal Prophète chante la miséricorde divine, par exemple les psaumes 77 et 105. L'événement de ce genre le plus connu, auquel l'Écriture fait le plus souvent allusion (2), est la tentation dans le désert, *dies tentationis in deserto* (3), alors que le peuple, manquant d'eau, s'arrêta en murmurant : *Estne Deus in nobis, annon* (4)? Et ce lieu fut appelé *Locus tentationis*.

Un autre exemple, aussi connu, est celui du diable, qui, partant de ce que Jésus, Fils de Dieu, devait être sous la protection immédiate de Dieu, l'invita à se précipiter du faîte du temple, puisqu'il était écrit que les Anges le préserveraient dans sa chute (5).

(1) *Ps.* 105, 13, 14 ; 94, 8.
(2) *Deut.*, 6, 16. *Ps.* 94, 8. *Hébr.*, 3, 7.
(3) *Exode*, 17, 1-7.
(4) *Ib.*, 17, 7.
(5) *Matth.*, 4, 5-7

Il en fut de même de la demande que le Pharisien adressa au Christ de lui montrer un signe dans le ciel pour prouver que ce n'était point par la puissance du démon, mais par celle de Dieu, qu'il chassait les esprits, ce que le Christ refusa, en s'en référant aux signes du temps (1).

L'apogée de ce péché est l'aveuglement impie des Juifs à l'égard du fait de la Rédemption, quoique toutes les promesses divines se soient réalisées en Jésus-Christ, aveuglement qui a entraîné le rejet de ce peuple et l'accomplissement des justes jugements de Dieu à son égard.

La science chrétienne repose également, en principe, sur la foi au fait de l'Incarnation, et dans son terme sur l'espérance en l'union avec Dieu; il faut que, sous ce double rapport, le Chrétien exerce sa liberté; il peut, comme le Juif, pécher à ce double point de vue et *tenter Dieu*. Il le tente lorsque, dans un sentiment excessif de sa culpabilité, il n'apprécie pas assez la vertu rédemptrice du Christ et ne s'attache pas fermement à la foi primitive (2), ou lorsque, avec une présomptueuse légèreté, il considère la surabondance du péché comme l'état de l'âme qui attire spécialement la grâce divine et néglige d'accomplir de dignes fruits de pénitence.

HAGEMANN.

TÉRÉBINTHE (אֵיל, אֵלָה et אַלָּה, signifiant *force*, et, par cette raison, servant à nommer tantôt le chêne, tantôt le térébinthe, quoique ce dernier soit plus spécialement appelé אֵלוֹן, אַלּוֹן) (3). Le térébinthe appartient à la famille des pistachiers, dont la patrie est la Syrie, la Palestine et la Perse. On en distingue quatre espèces; l'É-

(1) *Luc*, 11, 16, 29. *Matth.*, 16, 1.
(2) *Hébr.*, 5, 12-14.
(3) Gésén., *Thesaur.*, I, 50.

criture en cite deux, et aux deux endroits les anciens ont traduit par *terebinthus;* ce sont le pistachier vrai, *pistacia vera,* et le pistachier térébinthe, *pistacia terebinthus.* Les deux autres espèces, les *pistacia lentiscus* et *Atlantica,* dont on tire le mastic, ne sont pas cités dans la Bible. Le pistachier vrai, *pistacia vera,* a une amande huileuse et aromatique, *nucula pistaciæ,* qu'on estime beaucoup en Orient à cause de son goût délicat; on s'en sert pour fortifier l'estomac, et on en fait un commerce assez considérable. Jacob donna de ces fruits à ses fils partant pour l'Égypte : « Prenez avec vous des plus excellents fruits de ce pays-ci, pour en faire présent à celui qui commande; un peu de résine, de miel, de storax, de myrrhe, de pistaches (בָּטְנִים; LXX, τερέϐινθον; Vulg., *terebinthi*) et d'amandes (1). » Schubert vit, près d'Hébron, un pistachier en pleine floraison (2). Le térébinthe, *pistacia terebinthus,* τερέϐινθος, vieille forme, τέρμινθος, donne la plus fine espèce de térébenthine, huile d'un rouge jaunâtre, d'un parfum semblable au citron, et d'un goût agréable, qui sert à divers usages, qu'on a très-rarement pure, et qui est, par ce motif, une des matières les plus précieuses de l'Orient.

Le térébinthe a une souche épaisse, peu élevée, de nombreuses branches, beaucoup de feuilles, des fruits en grappes, visqueux, qu'on ne peut manger, de la grandeur des baies de genièvre, ayant de petites graines oviformes, et un bois blanc et dur. Au commencement de l'été on fait dans l'écorce des incisions d'où découle la térébenthine, mais en si petite quantité qu'on retire à peine 1500 grammes de quatre grands arbres. Cependant l'arbre souffre si on cesse d'y pratiquer des incisions, et c'est peut-être la cause de leur disparition de la Palestine, où ils étaient si nombreux autrefois. Les térébinthes parviennent à un âge très-avancé. On montrait encore le térébinthe d'Abraham au temps de S. Jérôme : *Usque ad ætatem infantiæ meæ terebinthus monstrabatur pervetus, et annos magnitudine indicans, sub qua habitabat Abraham* (1).

Le térébinthe de Marie, entre Jérusalem et Bethléhem, ne périt qu'en 1646. Le térébinthe n'est pas un arbre toujours vert; il renouvelle chaque printemps les petites feuilles, de la forme d'une lancette, qu'il a perdues en automne. Il donne un ombrage épais et frais, et c'est pourquoi on aimait à se réunir sous son feuillage. Il était aussi parmi les arbres sacrés devant lesquels les païens sacrifiaient et célébraient leur culte idolâtrique (2).

La vallée du Térébinthe (3), *vallis Terebinthi,* où David tua Goliath dans le voisinage de Soco, sur la route de Ramla à Jérusalem, est aujourd'hui couverte de chênes (4).

SCHEGG.

TERGIVERSATIO. *Voyez* COLLUSION et PROCÉDURE.

TERME. *Voyez* DÉLAI et PROCÉDURE.

TERMINUS, TERMINARII. Les ordres mendiants (5) ont l'obligation de vivre simplement des aumônes que leur fournissent des personnes charitables, en nature ou en argent, ou que les frères vont recueillir de temps en temps dans les contrées environnant leur couvent. Afin que la même contrée ne soit pas exploitée d'une manière excessive

(1) *Gen.*, 43, 11.
(2) II, 478.

(1) *De Loc. Hebr.*
(2) *Is.*, 1, 29. *Os.*, 4, 13.
(3) I *Rois*, 17, 2, 19; 21, 10.
(4) Schubert, III, 50.
(5) *Voy.* ORDRES MENDIANTS.

par des frères arrivant de divers monastères, la quête de chaque couvent des ordres mendiants est en général limitée dans une certaine circonscription qui se nomme *terminus,* et les frères quêteurs s'appellent *terminarii.*

TERRE. *Voyez* MONDE.

TERRE PROMISE. *Voyez* CANAAN.

TERRITORIAL (SYSTÈME). C'est un des trois principaux systèmes par lesquels les protestants ont cherché à justifier la souveraineté de la puissance temporelle sur l'Église. Ce n'est au fond que la réaction contre le système épiscopal qu'ils avaient antérieurement admis. Tandis que ce dernier système non-seulement refuse au souverain tout droit de disposer de la doctrine et de la liturgie, mais en appelle encore pour toutes les affaires religieuses à l'approbation de l'autorité ecclésiastique (1), le système territorial proclame le souverain, sans distinction de confession, maître de prendre, dans toutes les affaires extérieures de l'Église, les mesures que la prudence lui suggère pour maintenir la paix. Ce système fut inauguré d'abord par Hugo Grotius (2), Spinosa (3) et Thomas Hobbes (4); mais il ne fut véritablement expliqué, développé, justifié que par les écrits de Thomasius (5) et de Juste Henning Böhmer (6). La doctrine de ces théologiens part du principe qu'il ne peut exister à côté de la souveraineté territoriale du prince d'autre puissance, pas même ecclésiastique; que le souverain, quoiqu'il n'ait pas d'autorité dans les choses de foi et de doctrine, peut promulguer des ordonnances dictées par l'intérêt de l'État dans les affaires extérieures de l'Église. L'application rigoureuse de ce principe mènerait nécessairement au césaréo-papisme (1). Mais ce système territorial se trouva bientôt en face d'un système diamétralement opposé, c'est-à-dire du système collégial, qui, nous l'avons démontré (2), n'est pas plus fondé que le système qu'il combat.

PERMANÉDER.

TERRITORIALE (ÉGLISE). *Voyez* ÉGLISE TERRITORIALE.

TERSTÉEGEN (GÉRARD), mystique protestant, naquit à Meurs, le 25 novembre 1677, le plus jeune de huit enfants. Quoique ses dispositions naturelles semblassent le destiner à une vocation scientifique, son père voulut en faire un négociant. Tandis qu'il était en apprentissage il sentit les premières inspirations d'une vocation religieuse. Il passait des nuits entières à prier, à lire, à méditer; il continua toutefois son genre de vie extérieur et devint fabricant de rubans à Mulheim sur la Ruhr. Il vécut, tout en travaillant, dans une pauvreté extraordinaire. Tout ce qu'il gagnait il le donnait aux pauvres; il leur distribua même le prix d'une maison qui lui était échue en héritage. Aussi fut-il bientôt abandonné par tous ses parents. Maladif dès l'enfance, il souffrit de plus en plus, demeura isolé et tomba souvent dans la plus profonde indigence. A cette misère extérieure s'ajoutèrent des peines intérieures, des tristesses, et parfois un état complet de délaissement. Ce fut dans ces circonstances qu'en 1724 il fit la connaissance du candidat Hofmann (3). Il se lia intime-

(1) *Voy.* ÉPISCOPAL (système).

(2) *De Imperio summarum potestatum circa sacra.*

(3) *Tract. theologico-politicus*, c. 19.

(4) *Leviathan, sive de civitate eccl. et civili.*

(5) *Du Droit des princes dans les choses moyennes*, Halle, 1695. *Du Droit des princes évangéliques dans les controverses théologiques*, Halle, 1696. *Vindiciæ juris majestatici circa sacra*, ib., 1699. *Droit des princes évangéliques dans les affaires de l'Église*, ib., 1713.

(6) *De Jure episcopali principum evangelicorum*, Halle, 1712.

(1) *Voy.* CÉSARÉO-PAPISME.

(2) *Voy.* COLLÉGIAL (système).

(3) *Voy.* FANATISME.

ment avec ce pieux visionnaire et leur amitié dura toute leur vie.

Ce fut aussi à cette époque que Terstéegen signa de son sang l'engagement de se consacrer au service de Jésus-Christ (1). En 1730 il renonça à sa profession industrielle et se mit à prêcher. Sa réputation s'accrut rapidement. En 1751 il fit imprimer ses premiers sermons; plus tard on publia, sous le titre de *Miettes spirituelles* (2), des discours qu'il prononça de 1753 à 1756, et dont on avait pris note pendant qu'il parlait. Le nombre des auditeurs augmentant de plus en plus, à dater de 1756, il fut obligé d'élever la voix de manière à se faire entendre dans cinq ou six pièces remplies de monde; il en résulta pour lui une infirmité qui l'empêcha dès lors de prêcher et de voyager. A cette époque il publia: *Chants sacrés des enfants de Sion* (3), et un peu avant sa mort *le Collier de perles* (4) et *le Jardin spirituel* (5). Brisé de corps, il demeura inébranlable et infatigable d'esprit. Sa fin fut édifiante comme toute sa vie. Il mourut le 3 avril 1769, après de longues souffrances, à l'âge de quatre-vingt-douze ans. Les œuvres complètes de Terstéegen ont paru chez Bädeker, à Essen. Sa biographie précède le second volume de ses lettres spirituelles et édifiantes. Elle se trouve aussi dans un choix des écrits de Terstéegen publié par le curé Rapp, et dans Krug : *Histoire critique des Sectaires visionnaires, fanatiques, religieux, du protestantisme, et des novateurs du grand-duché de Berg, surtout du Wupperthal*, Elberfeld, 1851.

GAMS.

TERTIONARII. *Voyez* CHANOINES.

(1) 1724.
(2) *Geistliche Brodsamen.*
(3) *Gott geheiligtes Harfenspiel der Kinder Zions.*
(4) *Die Kleine Perlenschnur.*
(5) *Das geistliche Blumengärtlein.*

TERTIUS, Τέρτιος (1), nom commun chez les Romains. Le Tertius dont parle S. Paul était probablement un Italien qui se trouvait auprès de l'apôtre à Corinthe lorsqu'il écrivit son Épître aux Romains. On voit par cette épître que l'apôtre la dictait à Tertius, comme c'était son habitude. Les salutations furent écrites par Tertius en son propre nom ; puis Paul continua à dicter jusqu'à la fin. Il était naturel que Paul abandonnât à son secrétaire le soin d'ajouter les salutations. On ne sait rien de la destinée ultérieure de Tertius.

Le Martyrologe place sa fête au 2 novembre et en fait le successeur de Sosipater, évêque d'Iconium. Bèze et Grotius prétendent que Tertius mit simplement au net l'Épître de S. Paul ; Bolten et Berthold disent qu'il la traduisit de l'araméïque ; mais ce sont de pures imaginations, comme l'hypothèse que le nom de Tertius est la traduction de שְׁלִישִׁי, qui est la même chose que Silas ; jamais שלישי ne paraît comme nom propre, et Silas est l'abréviation de Silvanus.

TERTULLIEN (QUINCTUS-SEPTIMUS-FLORENTIUS) naquit à Carthage, où son père était centurion au service du proconsul d'Afrique, vers le milieu du second siècle, un peu plus tôt suivant les uns, un peu plus tard, c'est-à-dire vers 160, d'après les autres (2).

Naturellement doué de beaucoup de sagacité, de pénétration et d'une vive imagination, il reçut l'éducation due à sa naissance et à ses facultés, étudia la philosophie et la littérature des Grecs et des Romains, s'exerça assidûment à la rhétorique, se forma, comme le prouvent ses nombreux écrits, un véritable trésor de connaissances historiques et archéologiques, et fit des progrès si

(1) *Rom.*, 16, 22.
(2) *Apologeticus*, c. 9. Hieronym., *Catal.*, c. 53.

notables dans la littérature grecque qu'il écrivit dans cette langue des livres qui eurent un grand succès. En vue de la carrière publique qu'il voulait embrasser, il étudia plus spécialement le droit, et tous ses ouvrages en portent l'empreinte, dans leurs formes, leurs expressions, leur style et leur mode général de démonstration. Eusèbe (1) le nomme un homme qui connaissait parfaitement les lois romaines, τοὺς Ῥωμαίων νόμους ἠκριβωκὼς ἀνήρ. Mais il est impossible de décider s'il y a identité entre lui et le Tertullien ou le Tertyllien qui est plusieurs fois nommé dans les Pandectes, quand même on pourrait établir la concordance des temps, parce que les noms de Tertullus et de Tertullinus n'étaient pas rares chez les Romains.

Tertullien était païen comme ses parents. Le Christianisme était une folie à leurs yeux : *Hæc et nos risimus aliquando; de vestris fuimus* (2). Au point de vue moral, Tertullien ressemblait à tous les païens de son temps et de sa ville natale la voluptueuse Carthage; il se livrait à tous les plaisirs des sens et était surtout un grand amateur des spectacles et de l'amphithéâtre (3).

Tertullien vécut dans ces dispositions et ces habitudes jusqu'au commencement de son âge viril; ce ne fut que vers trente à trente-six ans qu'il embrassa le Christianisme. On ne peut faire que des hypothèses quant aux motifs qui le déterminèrent à cette résolution et sur l'époque où il la réalisa; mais ces hypothèses reposent sur la connaissance qu'on a de son caractère et les circonstances au milieu desquelles il vécut. Car, quoique né dans le paganisme, et complétement identifié par sa vie antérieure avec les opinions, les

(1) *Hist. eccl.*, II, 2.
(2) *Apologetic.*, c. 18.
(3) *Apologet.*, c. 15. *Ad Nationes*, I, 20. *De Resurrectione carnis*, c. 59.

mœurs et les habitudes païennes, son caractère était trop noble et trop ardent, les tendances de son esprit trop fermes et trop suivies pour qu'il pût rester complétement indifférent entre la théorie fragile, les mœurs corrompues du paganisme, et la foi sérieuse, la vie grave des Chrétiens. Son esprit pénétrant et pratique ne put méconnaître le caractère austère et profond de la morale nouvelle. Mais ce furent les victoires morales remportées par le Christianisme sur le paganisme, malgré tant d'obstacles de toute espèce, ce furent notamment la puissance exercée par les fidèles sur les démons (1) et la constance extraordinaire des confesseurs et des martyrs (2) (*semen est sanguis Christianorum*), qui frappèrent son esprit naturellement impressionnable et le déterminèrent à renoncer au paganisme et à se consacrer à la foi chrétienne avec toute l'énergie de sa nature méridionale.

C'est ainsi qu'il justifia par lui-même ses paroles sur la manière dont la foi et la vie chrétiennes se développent et dont le cœur de l'homme se purifie dans le Seigneur : *Fiunt, non nascuntur Christiani* (3), quoiqu'il fût disposé d'ailleurs à reconnaître que l'âme humaine est *naturellement chrétienne* (4). Cette transformation des convictions religieuses de Tertullien eut très-vraisemblablement lieu sous le règne de Septime Sévère, du moins avant la fin du second siècle. Ce fut à cette époque que l'ancien jurisconsulte païen prit la défense du Christianisme et plaida chaudement sa cause. Le temps de sa plus grande activité littéraire fut le règne de Sévère et d'Antonin Caracalla (193-217) (5).

(1) *Apologet.*, c. 23.
(2) *Ib.*, c. 50.
(3) *Ib.*, c. 18.
(4) *Ib.*, c. 17, et *de Testimonio animæ*, c. 2.
(5) D'après S. Jérôme, *de Vir. illustr.*, c. 53.



Tertullien était marié, comme on le voit dans l'ouvrage qu'il dédia à sa femme. Devenu chrétien, il entra dans l'état ecclésiastique et devint prêtre, on ne sait si ce fut à Carthage ou à Rome. Il atteste lui-même qu'il résida à Rome (1), et Eusèbe le nomme ἀνὴρ τά τε ἄλλα ἔνδοξος καὶ τῶν μάλιστα ἐπὶ Ῥώμης λαμπρῶν, sans dire plus nettement s'il entend par là parler de sa réputation comme prêtre et écrivain religieux ou de la renommée de jurisconsulte dont il jouissait étant païen.

Tertullien consacra son savoir et son talent à l'Église à laquelle il appartenait désormais en publiant un grand nombre d'écrits importants pour la littérature chrétienne en général, mais surtout pour celle de l'Occident. Il écrivit contre les Juifs, les païens, les hérétiques, les gnostiques, opposa la doctrine et la discipline de l'Église à la vie, aux institutions, aux habitudes païennes; mais il se laissa emporter si loin par la vivacité de son caractère africain, de son zèle de néophyte, et par son rigorisme instinctif, qu'il adopta les opinions des Montanistes. Cette secte, alors très-répandue, cherchait à se distinguer des Catholiques par une prétendue illumination directe, par une sévérité exagérée et par le profond mépris dont, dans sa soi-disant spiritualité, elle traitait les hommes purement charnels. Ce fut vers 203 ou 204, sinon un peu plus tôt, que Tertullien embrassa le montanisme. Saint Jérôme trouve la cause de cette chute dans une circonstance extérieure, c'est-à-dire dans la jalousie et la haine du clergé romain : *Hic, cum usque ad mediam ætatem presbyter Ecclesiæ permansisset, invidia postea et contumeliis clericorum Romanæ Ecclesiæ ad Montani dogma delapsus* (2). Mais il ne faut pas oublier que S. Jérome aimait à retrouver dans l'histoire de Tertullien quelques-uns des traits qui avaient signalé ses rapports avec le clergé romain. On sait que, à côté du respect profond qu'il avait pour l'Église romaine en elle-même, il avait peu de sympathie pour le clergé de Rome, qui lui avait été hostile. Si ces hostilités peuvent avoir influencé Tertullien, ses dispositions avaient toutefois des racines plus profondes dans son caractère; car il se plaignait lui-même de n'avoir aucune douceur et aucune patience naturelle : *Ita miserrimus ego, semper æger caloribus impatientiæ* (1). Ce que Tertullien entreprenait, il l'exécutait avec toute l'ardeur de son âme, tout le feu de son tempérament, et il le poursuivait jusqu'à ses conséquences les plus extrêmes. Cette rigueur de déduction, cette fidélité à son principe, cette tendance sérieuse valurent à Tertullien le respect de la postérité, malgré ses erreurs et la répulsion qu'elles inspirent.

Il mit à soutenir les Montanistes le zèle qu'il avait déployé à défendre l'Église ; il systématisa leur doctrine, lui donna de la consistance, et c'est dans ses ouvrages surtout qu'on peut étudier leur théorie (2). Cependant son esprit inquiet et actif ne lui permit pas de rester jusqu'au bout attaché aux Montanistes. Il créa lui-même un parti appelé la secte des *Tertullianistes*, qui dura jusqu'au cinquième siècle, sans qu'on sache en quoi elle différait de celle des Montanistes proprement dits. L'opinion avancée par quelques auteurs que Tertullien revint à l'Église catholique est une hypothèse qui, sans être absolument impossible, n'est pas justifiée par la connaissance que nous avons du caractère et des habitudes d'esprit du fier Africain.

(1) *De Cultu feminarum* I, 7.
(2) Hieron., *de Vir. illustr.*, c. 53.

(1) *De Patientia*, c. 1.
(2) *Voy.* MONTAN, MONTANISTES.

Tertullien parvint à une haute vieillesse et mourut, suivant la croyance commune, vers 240 : *Fertur vixisse usque ad decrepitam ætatem* (1).

Les ouvrages de Tertullien se partagent, suivant les deux grandes périodes de sa vie, en deux classes : ceux qui sont écrits dans un esprit catholique et ceux qui sont composés dans un esprit montaniste. Mais, comme le temps de sa chute et de la rédaction de ses divers ouvrages n'est pas bien déterminé, nous sommes, pour les distinguer et en donner la suite, obligés de consulter les indices qui résultent de ces ouvrages eux-mêmes. On a fait divers essais pour coordonner la série des travaux de ce docteur. Ainsi : 1° Hesselberg, à la fin de son livre sur *la Vie et les travaux de Tertullien*, Dorpat, 1848, donne, outre son opinion, celles de Baronius et de Pamélius. 2° Cave expose, en la modifiant légèrement, la suite adoptée par Allix. 3° Nösselt et Néander ont également proposé une classification.

On doit ranger parmi les ouvrages infectés de montanisme ceux dans lesquels Tertullien nomme les Catholiques *psychiques ;* vante les prophéties de Montan, de Maximille et de Priscille; permet aux femmes de remplir des fonctions ecclésiastiques, de baptiser et de prêcher; enseigne une discipline d'une sévérité exagérée, notamment quant aux jeûnes; rejette les seconds mariages, non-seulement en les blâmant ou en les trouvant, avec certains auteurs catholiques, inférieurs aux premières noces, mais en les traitant positivement de prostitution et d'adultère; refuse de recevoir dans la communion de l'Église ceux qui sont tombés et interdit la fuite pendant la persécution. Mais, quelque décisifs que soient ces indices pour guider dans le jugement des ouvrages de Tertullien, ils ne suffisent pas toujours, attendu que son rigorisme s'exprime plus ou moins nettement, qu'il écrit souvent contre des ennemis communs de l'Église et des Montanistes, et sans avertir qu'il a déjà traité la matière sous un autre point de vue (le point de vue catholique).

Du reste les ouvrages de Tertullien sont le monument durable d'un génie vigoureux, d'une raison forte et subtile, d'un zèle ardent pour la cause du Christianisme; l'esprit et la forme, la pensée et le langage sont chez lui en parfaite harmonie; ils sont partout empreints d'originalité, souvent durs et crus, mais toujours solides et logiques. Procédant avec rigueur et énergie, il pousse impitoyablement ses adversaires de conséquence en conséquence, les met en contradiction avec eux-mêmes, et les achève par les traits d'une sanglante ironie.

Nous allons parcourir sommairement tous ces ouvrages.

A. ÉCRITS APOLOGÉTIQUES CONTRE LES PAÏENS ET LES JUIFS.

1. *Apologeticus* (*Apologeticum*). C'est son principal ouvrage. Il date de la période catholique de l'auteur. Il fut écrit vers 198, à l'époque où Septime Sévère, occupé à anéantir le parti de ses rivaux, Pescennius Niger et Albinus, n'avait pas promulgué encore d'édit de persécution contre les Chrétiens (202). Il est adressé aux autorités de l'empire romain, *antistites Romani imperii.*, notamment aux gouverneurs, aux proconsuls des provinces qui, dans l'exagération de leur zèle, sans recevoir d'ordres supérieurs, ou par une lâche condescendance, ou par une aversion personnelle contre les fidèles, faisaient revivre et appliquaient les anciennes dispositions pénales contre les Chrétiens. Tertullien cherche à leur démontrer l'injustice de la haine des païens contre les Chrétiens, qui ne méritent, sous aucun rapport, les re-

(1) Hieron., l. c.

proches qu'on leur adresse. Il ne réclame ni grâce, ni bienveillance particulière; il demande que les Chrétiens soient jugés, comme les païens, par la loi; il revendique la liberté religieuse et l'égalité devant la loi pour ceux qu'il défend et que défendent surtout la bonté et la vérité de leur cause. « La religion chrétienne, dit-il, ne prétend pas se cacher et rester ignorée, elle demande à être connue et jugée (1). »

Il reproche aux païens d'ignorer totalement le Christianisme et se console en se rappelant qu'en tout temps la vérité a été odieuse aux hommes : *Plane olim, id est semper, veritas odio est* (2). Il montre combien il y a d'inégalité devant la loi entre les Chrétiens et les accusés les plus vulgaires (3) : on les persécute seulement à cause de leur nom, tandis que ce nom comme la doctrine qu'ils professent sont également excellents (4). Leur oppose-t-on l'autorité de loi : il ne faut pas oublier que, de même que les lois sont faites, elles peuvent être défaites; qu'elles doivent l'être, comme, avec le cours des temps, on a aboli d'autres lois trouvées inopportunes ou cruelles, les Romains ayant eux-mêmes renoncé à une foule d'ordonnances et d'institutions de leurs ancêtres qu'autrefois ils défendaient avec ardeur (5). « Quand votre loi se trompe, je la crois faite de main d'homme; car les lois ne tombent pas toutes faites du ciel (6). » Puis il examine en détail les reproches adressés par les païens aux Chrétiens, accusés de repas homicides et d'unions incestueuses, *de sacramento infanticidii et pabulo inde, et post inde convivium incesto* (7); il démontre que ces crimes répugnent à la nature, sont en eux-mêmes incroyables (1), et qu'ils sont plutôt imputables aux accusateurs (2). Il réfute l'accusation d'impiété, qu'on ne peut faire aux Chrétiens, puisqu'ils n'ont cessé d'adorer les divinités païennes que depuis qu'ils se sont convaincus que ces dieux n'existent pas, et qu'ils ont vu « que tous ces dieux avaient été des hommes, que ces idoles étaient l'œuvre de la main des hommes, qu'elles peuvent se transformer en des vases honteux aussi facilement qu'on en a tiré des divinités. » On ne peut faire valoir l'objection que ces idoles sont des dieux pour les païens, *sed nobis Dii sunt*, attendu que ce sont des hommes, comme ceux qui composent le sénat, qui ont créé ces dieux; que d'ailleurs les païens eux-mêmes les maltraitent fort en paroles et en actions, et ne font de leur religion qu'une affaire de lucre et de mendicité (3).

Il n'y a qu'un Dieu, unique et véritable, qui est le Dieu vivant des Chrétiens, celui qui gouverne le monde, qui s'est révélé dans l'ancienne alliance (4), plus tard par le Christ, le Verbe divin (5), lequel a vaincu l'empire et la puissance des démons, reconnus par les philosophes païens eux-mêmes (6). Ce Dieu unique, véritable, vivant et éternel, est le Dieu de tous les hommes; tous lui appartiennent, qu'ils le veuillent ou non (7). Ce n'est point à leur prétendue piété que les Romains doivent la grandeur et l'éclat de leur empire (8), mais au Dieu tout-puissant (9), auquel appartiennent l'homme, sa race et tout l'univers.

(1) C. 1.
(2) C. 14.
(3) C. 2.
(4) C. 3.
(5) C. 6.
(6) C. 4.
(7) C. 7.

(1) C. 8.
(2) C. 9.
(3) C. 13.
(4) C. 18-20.
(5) C. 21.
(6) C. 22.
(7) C. 24.
(8) C. 25.
(9) C. 28.

Quant aux rapports avec l'empereur, Tertullien trouve tout à fait naturel que les païens adorent plutôt l'empereur que Jupiter, préfèrent le vivant au mort, et prêtent plus facilement de faux serments au nom de tous les dieux de l'Olympe qu'au nom du génie de l'empereur.

Les Chrétiens n'invoquent pas en faveur de l'empereur des dieux qui ne peuvent le secourir (1); ils implorent le Dieu vivant, véritable et éternel (2), qui est au-dessus de l'empereur, contre lequel celui-ci ne peut rien, et auquel, au contraire, il doit sa puissance. Les Chrétiens prient pour les empereurs (3), car leur religion leur apprend à prier pour leurs ennemis et leurs persécuteurs; et qui l'est plus que l'empereur? Ils ne donnent pas à César le nom de Dieu, pour ne pas mentir, et puisque le souverain lui-même ne l'exige pas et se contente du titre d'empereur. Les païens eux-mêmes lui rappellent, au moment du triomphe, qu'il n'est qu'un homme. Il est d'autant plus grand qu'il se soumet davantage à Dieu (4). Les Chrétiens ne l'appellent pas non plus Seigneur, parce qu'ils n'ont qu'un Seigneur et Maître, Dieu; l'empereur n'est que le père de la patrie (5). « Êtes-vous bien des amis de l'empereur, vous qui désirez constamment un changement de dynastie, même au moment où vous criez tout haut à l'empereur : Que Jupiter prenne nos années pour augmenter les tiennes! Vous répondez : C'est là une pratique populaire. Or ce peuple n'est-il pas composé de Romains? ces Romains n'accusent-ils pas les Chrétiens? — Mais les hautes classes de l'empire elles-mêmes ne sont pas fidèles à l'empereur, et on en a la

(1) C. 29.
(2) C. 30.
(3) C. 31.
(4) C. 33.
(5) C. 34.

preuve dans un Cassius, un Niger, un Albinus (1). Quant à nous, nous souhaitons du bonheur, non-seulement au souverain, mais à tous les hommes (2). Quelle fureur ne déploie-t-on pas contre nous! et jamais nous ne nous sommes vengés de nos ennemis, quand une seule nuit et quelques torches suffiraient pour nous procurer une pleine vengeance. Si notre religion ne nous l'interdisait, ne pourrions-nous pas nous soulever? Quoique nous ne soyons que d'hier, nous remplissons vos villes, vos palais, vos châteaux, vos montagnes; nous ne vous laissons que vos temples. Il y a plus de Chrétiens dans une seule province qu'il n'y a de soldats dans toutes vos armées. Si nous voulions nous séparer de vous, vous seriez effrayés de votre solitude, du silence qui se ferait autour de vous; la terre vous semblerait déserte; vous auriez en face de vous plus d'ennemis que de concitoyens (3). Nous ignorons les agitations politiques. Le monde est notre patrie (4). Épargnez-nous donc le reproche d'être les ennemis de l'État. »

Tertullien, pour prouver que les Chrétiens prient pour l'empereur, l'empire et ses intérêts, introduit en quelque sorte son lecteur au milieu des assemblées chrétiennes, de leurs agapes incriminées, lui montre que les Chrétiens seuls se donnent le nom de frères, si odieux aux païens, et sont unis les uns aux autres par les liens de la charité, du sacrifice et de la prière.

Donc les Chrétiens ne peuvent être considérés comme une *faction* qui s'est liguée contre les bons citoyens (5) et qui se sépare de la société dans un sentiment d'hostilité; car, s'ils ne prennent

(1) C. 35.
(2) C. 36.
(3) C. 37.
(4) C. 38.
(5) C. 40.

point part au culte païen, ils continuent à vivre parmi les païens et à leur être attachés par les liens de la vie commune. Seuls ceux qui pratiquent de méchants métiers, comme les proxénètes (1), peuvent, avec raison, se plaindre que les Chrétiens n'ont rien de commun avec eux. « Nous ne peuplons pas les prisons païennes de criminels (2), vu que notre loi morale émane de Dieu, le maître et le surveillant suprême des mœurs, tandis que vous ne pouvez mettre en avant que des autorités humaines. Si vous comparez notre doctrine morale à celle des philosophes, pourquoi ne nous accordez-vous pas la même liberté qu'à eux (3)? Que ne se permettent-ils pas, tandis qu'on nous tourmente et nous persécute! Ne nous dites pas : Mais vous aimez à souffrir! Nous souffrons comme on subit la guerre, nous souffrons dans l'espoir de vaincre et d'obtenir la vie éternelle (4). »

2. *Ad Nationes*. Deux livres également apologétiques et polémiques, rédigés vraisemblablement vers la même époque que l'Apologétique, et se rattachant, dans le premier livre, par la matière et la tendance, à ce premier ouvrage. L'apologie est tantôt plus explicite, tantôt plus abrégée, ou bien elle suit un autre ordre, parce qu'elle semble destinée à une autre catégorie de lecteurs; elle défend les Chrétiens contre leurs accusateurs et contre l'arbitraire des juges.

Dans le second livre, Tertullien, s'en prenant à l'ouvrage d'un certain Varron, attaque la théodicée et le culte des païens en expliquant ironiquement, d'après le système de Varron, les opinions des philosophes, des poëtes et des peuples sur les dieux, et nous donne à cette occasion divers détails intéressants sur le culte païen. Le texte de cet ouvrage fut découvert par Jacques Gothofrédus dans un manuscrit du neuvième siècle, et présente beaucoup de lacunes, surtout dans le second livre.

3. *De Testimonio animæ*. Le germe de cet écrit est déjà dans l'Apologétique (1). Si jusque-là les écrivains chrétiens avaient en vain cherché à rappeler aux païens les éléments évangéliques contenus dans les meilleurs écrits des philosophes et des poëtes, afin de les amener par là à reconnaître la vérité chrétienne comme une alliée de leurs plus pures croyances, Tertullien en appelle à des documents encore plus anciens, c'est-à-dire à ce qui est primordial dans la nature humaine. Quand l'âme, sollicitée par le dehors ou poussée par un sentiment inné, brise l'enveloppe dont elle a été revêtue artificiellement, elle proclame Dieu, non plus sous les noms de la mythologie, mais sous son nom unique et véritable.

C'est alors que l'âme fait naturellement explosion et s'écrie : « Dieu est grand! Dieu est bon! Dieu le veuille! Dieu le voit! Je m'en rapporte à Dieu! » Témoignages de l'âme, ajoute Tertullien, qui sont naturellement chrétiens (2). Plus ces témoignages de l'âme sont vrais, plus ils sont simples; plus ils sont simples, plus ils sont habituels; plus ils sont habituels, plus ils sont universels, par conséquent naturels, par conséquent divins (3). L'esprit est certainement plus ancien que la lettre, la parole que le livre; la pensée précède l'écriture, l'homme existe avant le philosophe et le poëte. « C'est pourquoi, ajoute Tertullien, nous devons ajouter foi au témoignage de notre

(1) C. 43.
(2) C. 44.
(3) C. 46.
(4) C. 50.

(1) C. 17.
(2) *Apolog.*, c. 7.
(3) *De Testim. animæ*, c. 5.

âme. N'admets pas les livres, je le veux, mais tu ne peux croire que Dieu mente, que la nature te trompe. Crois donc en l'âme, en toi-même, et tu croiras en Dieu. » L'âme n'est pas tombée du ciel uniquement pour les Latins et les Grecs. Il n'y a qu'un homme parmi tous les peuples, quoiqu'il porte différents noms ; il n'y a qu'une âme parmi toutes les âmes, quoique les langues soient multiples ; chaque peuple a sa langue, mais toutes les langues ont les mêmes éléments (1).

4. *Ad Scapulam*. Ce livre, écrit vers 211, devait obtenir en particulier des proconsuls et du président de la province d'Afrique, Tertullus Scapula, à Carthage, ce qu'avait eu en vue l'Apologie adressé aux autorités romaines. Scapula, comparé à d'autres gouverneurs, poursuivait les Chrétiens d'une manière dure et cruelle. Tertullien lui rappelle l'exemple de ses collègues plus cléments et celui de la fin tragique des ennemis des Chrétiens, et l'engage à ne pas lutter contre Dieu, μὴ θεομαχεῖν (2). « Tu peux remplir ton devoir de juge et ne pas violer l'humanité. Du reste, nous ne te craignons pas ; ta cruauté est notre gloire (3). Si tu continues à agir comme par le passé, tu attireras le châtiment divin sur la province et sur Carthage, et tu les priveras de leurs meilleurs habitants. »

5. *Adversus Judæos*. Ce livre fut écrit à l'occasion d'une discussion entre un Chrétien et un Juif converti ; il décrit les rapports du judaïsme au paganisme, de la loi de Moïse à la loi naturelle et à l'Évangile, et démontre par les prophètes que le Messie attendu par les Juifs a paru dans la personne de Jésus-Christ. Juifs et païens sont appelés au salut (1). La loi primordiale, que Dieu donna à Adam et à Ève dans le paradis, est la mère de toutes les lois divines (2). La circoncision prescrite à Abraham (3) et la solennité du sabbat (4), tout comme les sacrifices de l'Ancien Testament (5), n'étaient que des institutions temporaires qui cessèrent avec le nouvel ordre de choses en Jésus-Christ (6).

(1) C. 6.
(2) C. 4.
(3) C. 5.

B. Écrits apologétiques et polémiques contre les Hérétiques.

1. *De Præscriptione hæreticorum* ou *adversus hæreticos*. Le titre de ce livre indique que l'auteur défend ici la cause de la religion comme un jurisconsulte ; il oppose l'argument de la prescription, *argumentum præscriptionis*, aux hérétiques, qui, venus les derniers, sont tenus de prouver ce qu'ils avancent. L'Église catholique n'a pas besoin, à ce point de vue, d'entrer en discussion avec les hérétiques et de prouver la vérité de sa doctrine ; elle a en sa faveur le titre légal de la prescription, car elle est héritière de la doctrine apostolique. Ce genre de démonstration avait déjà été employé par saint Irénée, et Tertullien ne fit que le développer et l'appliquer avec plus d'art. Cette application générale appartient à Tertullien ; elle s'étend jusqu'au chapitre 44, où se terminent les meilleurs manuscrits. La réfutation spéciale des hérésies particulières (7) a été ajoutée, conformément au plan de l'auteur, par une autre main assez habile, et proba-

(1) C. 1.
(2) C. 2.
(3) C. 3.
(4) C. 4.
(5) C. 5.
(6) C. 6 sq. On peut voir dans Néander, *Antignosticus*, 2ᵉ édit., p. 463, *Digression sur la dernière partie du livre adv. Judæos*, une réponse à l'assertion de Semler, qui doute de l'authenticité de cette partie, en la comparant au 3ᵉ livre *contre Marcion*.
(7) C. 45-52.

blement déterminée par ce que Tertullien dit en terminant son livre : qu'avec la grâce de Dieu il appliquera cette démonstration générale à quelques hérésies particulières.

L'auteur, devenu Montaniste, ne pouvait plus admettre ce genre de démonstration et soutint dès-lors d'autres principes (1).

2. *De Baptismo.* Ce traité apologétique et dogmatique, qui date également d'un temps antérieur à la chute de l'auteur, est dirigé contre l'hérésie de Quintilla, de la secte des Caïnites, qui rejetaient le baptême d'eau comme une cérémonie extérieure, matérielle, indigne et incapable de communiquer l'Esprit divin. Tertullien réfute cette erreur en insistant sur la nature, la vertu, la signification du baptême, sa matière et ses effets (2), toutes choses dont on retrouve l'image affaiblie dans les initiations des mystères d'Isis et de Mithra (3) ; puis sur l'onction qui s'associe au baptême (4), l'imposition des mains, l'invocation du Saint-Esprit (5), c'est-à-dire la Confirmation, qui était considérée comme le sceau, la consolidation du baptême, σφραγίς, βεβαίωσις, *confirmatio*, et qui, par conséquent, en général, s'associait au baptême, surtout à celui des adultes. Tertullien rappelle en même temps les types du baptême que présente l'Ancien Testament et les diverses occasions où le Christ sanctifia l'eau (6), la valeur du baptême de saint Jean (7), qui était divin, non dans ses effets, mais dans son sens prophétique ; car ceux qui furent baptisés par saint Jean ne reçurent pas l'Esprit-Saint (1), lequel ne fut envoyé que par le Christ.

Le baptême de Jean fut un baptême préparatoire, un baptême de pénitence, comme Jean le proclama lui-même (2) en disant qu'il ne baptisait que dans l'eau, que Celui qui viendrait après lui baptiserait dans le Saint-Esprit et dans le feu. Tertullien insiste d'après cela sur la nécessité du baptême chrétien pour obtenir le salut; il décrit la manière dont il fut distribué au temps du Christ et des Apôtres (3) ; il montre qu'il est un, qu'il ne peut être renouvelé (4), qu'il peut être remplacé par le baptême du sang (5) ; il parle de celui qui peut l'administrer (6), le recevoir, du temps où il doit être conféré (7), et il se prononce contre le baptême des enfants : « Il faut les rendre Chrétiens quand ils sont capables de reconnaître le Christ; l'innocence de leur âge n'exige pas qu'on se hâte de leur procurer la rémission des péchés. C'est ainsi que ceux qui ne sont pas mariés font bien d'attendre, pour le baptême, qu'ils se marient ou qu'ils soient affermis dans la continence. Ceux qui connaissent l'importance du baptême craindront plutôt d'obtenir que de différer le baptême; la vraie foi est sûre du salut (8). » Il désigne comme époque régulière de l'administration du baptême, conformément aux anciens usages, Pâques et la Pentecôte ; hors de là, tout temps et toute heure (9) ; et il termine en exposant les dispositions qu'exige la réception du baptême (10), l'assiduité à la prière, le jeûne, les

(1) Cf. à ce sujet l'écrit *de Virginibus velandis*. *Voir* plus bas, C, n. 12.
(2) C. 1-6.
(3) C. 5.
(4) C. 7.
(5) C. 8.
(6) C. 9.
(7) C. 10.

(1) *Act.*, 19.
(2) *Luc*, 3, 16.
(3) C. 11-14.
(4) C. 15.
(5) C. 16.
(6) C. 17.
(7) C. 18.
(8) C. 18.
(9) C. 19.
(10) C. 20.

veilles, l'aveu des péchés commis, en rappelant les paroles de S. Matthieu, 3, 6, et en ajoutant : « Nous sommes trop heureux de n'avoir pas à confesser publiquement nos fautes et notre honte (1). »

3. *Adversus Marcionem*, en cinq livres, écrit, d'après ce que Tertullien dit lui-même (2), la quinzième année du règne de Septime Sévère (208), par conséquent dans un temps où il était déjà Montaniste. C'est cependant son ouvrage apologético-dogmatique le plus solide. Il est dirigé contre les principes de Marcion sur Dieu, le Christ et leur rapport avec l'humanité. Dans le premier livre il démontre l'unité de Dieu d'après l'idée de l'Être absolu et souverainement bon, et d'après la conscience naturelle que l'homme a de Dieu et de ses attributs, attributs qui ne peuvent s'appliquer au Dieu de Marcion. « Ce Dieu envahit un monde qui lui est étranger, et Marcion arrache Dieu à l'homme, le Père au Fils, le maître au disciple, le seigneur au serviteur (3). »

Dans le second livre il démontre que le Créateur du monde et le Dieu de l'Ancien Testament sont un seul et même Dieu, bon et juste, et que sa bonté et sa justice ne sont pas, comme le pense Marcion, deux antithèses absolues.

Dans le troisième livre il démontre par la personne du Christ, le Messie annoncé dans les prophètes, l'identité du Créateur du monde et du Dieu des deux Testaments, et il explique, dans le 4e et le 5e livre, les antithèses que Marcion trouve entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Quoique Tertullien ne méconnaisse pas la différence des deux Testaments (4), il remarque que tous deux ramènent à un seul et même Dieu, et que les prophètes annoncèrent tous que le Nouveau Testament remplacerait l'Ancien, et qu'une alliance éternelle serait substituée à l'alliance temporaire. Puis il pénètre plus avant dans le sens de l'Évangile, promulgué par ses quatre hérauts, les apôtres Jean et Matthieu, les compagnons et les auxiliaires des apôtres, Luc et Marc (1). Il fait ressortir l'autorité de l'Évangile de S. Luc contre Marcion ; il démontre, par cet Évangile, que le Christ a réalisé toutes les promesses de l'Ancien Testament dans sa personne, et qu'ainsi l'assertion de Marcion est fausse quand il prétend que le Christ, apparu au temps de Tibère pour le salut des peuples, et envoyé par un Dieu inconnu, était tout autre que le Christ promis dans l'Ancien Testament par le Dieu créateur de ce monde (2). Tertullien prouve, dans le 5e livre, d'après les épîtres de S. Paul, que Marcion avait également exploitées à sa façon, comme il l'avait fait dans son 4e d'après S. Luc, que l'Apôtre n'annonce pas un autre Dieu que celui qui s'était révélé dans l'Ancien et le Nouveau Testament (3).

4. *Adversus Hermogenem*. On ne sait si ce livre fut antérieur ou postérieur à la chute de Tertullien; c'est une théodicée opposée au peintre Hermogène, de Carthage, qui, comme les autres gnostiques, expliquait l'origine du mal par le dualisme, en admettant à côté de Dieu une matière éternelle, dont le monde a été formé. Après avoir jeté, dans le commencement de son livre, un très-mauvais jour sur Hermogène, *pingit illicite, nubit assidue, legem Dei in libidinem defendit, in artem contemnit, bis falsarius et cauterio et stylo, totus adulter*, etc.,

(1) Cf. Baptême, Baptême des hérétiques.
(2) I, 15.
(3) I, 23.
(4) IV, 1.

(1) C. 2.
(2) C. 6 sq.
(3) *Voir*, dans Néander, l. c., p. 398, un parallèle entre Tertullien et Marcion.

il s'occupe de réfuter sa doctrine, et lui dit entre autres choses qu'il introduit par son système deux dieux dans le monde, en faisant la matière éternelle comme Dieu. Il ne peut y avoir qu'un Dieu. Si Dieu dépendait de la matière dans son œuvre il ne serait pas tout-puissant. Si la matière était éternelle et mauvaise le mal serait nécessaire, inévitable, et Dieu serait évidemment et toujours l'auteur du mal; que si la matière pouvait se transformer et se tourner à bien, elle cesserait par là d'être éternelle.

5. *Adversus Valentinianos*. Ce livre est très-vraisemblablement postérieur à la chute de Tertullien, puisqu'il y cite avec éloge le Montaniste Proculus (1). Il est dirigé contre la secte des gnostiques, qui était la plus nombreuse des sectes au commencement du troisième siècle, *frequentissimum sane collegium inter hæreticos* (2). Partant des travaux de Justin, de Miltiade, d'Irénée et de Proculus, l'auteur expose la doctrine connue des Éons professée par les Valentiniens, et cherche particulièrement à tourner en ridicule leur orgueil et leurs habitudes de mystère : *Nihil magis curant quam occultare quod prædicant* (3). Il répond au reproche de simplicité adressé aux Chrétiens en en appelant au commencement du livre de la Sagesse, où une Sophie, autre que celle de Valentin, dit : « Ayez du Seigneur des sentiments dignes de lui et cherchez-le avec un cœur simple ; » en invoquant la doctrine du Sauveur (4) : « Soyez prudents comme des serpents et simples comme des colombes ; » et celle de l'Apôtre : « Ne soyez point enfants pour n'avoir point de sagesse ; mais soyez enfants pour être sans malice, et sages comme des hommes parfaits (1). » La colombe, dit-il, fut dès l'origine le symbole de la paix divine ; le serpent, le type du tentateur.

(1) C. 5.
(2) C. 1.
(3) C. 1.
(4) *Matth.*, 10, 16.

6. *Scorpiace*. Dans cet opuscule, qui date de la chute de l'auteur et fut écrit durant une violente persécution, il exhorte les Chrétiens à persévérer avec courage dans la foi, et les soutient par un antidote contre le poison des doctrines gnostiques, notamment des Valentiniens, qui feignaient de plaindre les martyrs du Christianisme et cherchaient à attirer dans leurs rangs les lâches qu'ils ébranlaient : *Magnum de modico malum scorpios terra suppurat ; tot venena quot genera, tot pernicies quot et species, tot dolores quot et colores* (2).

7. *Adversus Praxeam*. Praxéas, confesseur, né en Phrygie, qui soutenait que Rome ne devait point admettre les Montanistes dans la communion de l'Église, était tombé lui-même dans l'erreur en enseignant que le Père s'est fait homme et a souffert. Il était venu, dit ironiquement Tertullien, poursuivre deux affaires à Rome, chasser les prophètes et introduire les hérétiques, expulser le Paraclet et crucifier le Père. Cet opuscule est écrit après la chute, mais sans que le montanisme s'y fasse sentir.

8. *De Anima*. Datant de la chute, comme les deux suivants, car l'auteur en réfère (3) formellement à son livre contre Marcion, écrit depuis son passage au montanisme. Après avoir publié un livre, perdu, *de Censu seu origine animæ*, contre Hermogène, Tertullien débat ici à fond les questions controversées entre les philosophes, les Chrétiens, les orthodoxes et les hérétiques, sur l'âme, sa nature, ses facultés, sa destinée, et il expose spécialement ses opinions anthropologiques. L'âme est pour lui un corps d'une certaine

(1) I *Cor.*, 14, 20.
(2) Cf. *ad Martyres*, C, n. 4.
(3) C. 21.

nature, d'un genre particulier, *corpus... propriæ qualitatis et sui generis* (1), pourvu d'un sens intérieur et d'organes, ce qu'il cherche à démontrer spéculativement et par l'Écriture. L'âme, *anima*, et l'esprit, *spiritus*, ne sont pas distincts (2), et ce que nous appelons *animus* ou *mens*, νοῦς, n'est qu'une fonction naturelle et innée de l'âme (3). Il nie la préexistence des âmes et réfute l'opinion des Stoïciens qui font entrer l'âme dans le corps à la première aspiration de la poitrine; il rejette la métempsycose des Platoniciens et des Pythagoriens, et la μετεμσωμάτωσις d'Empédocle. L'âme et le corps sont, d'après lui, conçus en même temps, sont doués d'un sexe particulier, et ont dès leur origine un développement commun et semblable. L'âme du premier homme fut la source de toutes les âmes, elle se propagea avec le corps : *Hominis anima velut surculus quidam ex matrice Adam in propaginem deducta* (4). Tertullien professe par conséquent le traducianisme, ou la propagation des âmes par la génération, *propagatio animarum per traducem* (5). Au commencement l'âme était une en Adam (6); la multiplicité des âmes ne s'est produite que peu à peu par l'individualisation des germes humains contenus en Adam. C'est ainsi qu'avec l'âme, née d'Adam, se propagea le péché; c'est ainsi que le divin s'obscurcit dans l'homme, sans s'anéantir; car ce qui est de Dieu peut être obscurci, jamais totalement éteint; l'âme peut être obscurcie parce qu'elle n'est pas Dieu, mais non éteinte, parce qu'elle est de Dieu. Ainsi qu'une lumière entravée par des obstacles extérieurs qui font les ténèbres autour d'elle subsiste, mais semble disparaître tant que les obstacles environnants sont trop denses pour qu'on l'aperçoive, ainsi le bien, opprimé par le mal dans l'âme, demeure inerte, et sa lumière reste cachée jusqu'à ce que l'âme, retrouvant sa liberté, puisse laisser rayonner le bien qui l'anime. Il y a donc des âmes bonnes, d'autres mauvaises, quoique toutes soient d'une même origine. Il y a du bon dans l'âme la plus mauvaise, du mal dans la meilleure, car Dieu seul est sans péché, et parmi les hommes le Christ seul est sans péché, parce qu'il est à la fois homme et Dieu.

9. *De Carne Christi* dépend de l'ouvrage précédent et se relie au suivant. Ce traité est dirigé contre Marcion et d'autres gnostiques, qui voyaient l'origine du mal dans la matière, rejetaient par conséquent l'incarnation du Christ, la formation de son corps par le sang de la Vierge, comme indigne de Dieu, et lui attribuaient ou un corps purement apparent, ou un corps animique, émané de l'âme, ou enfin un corps formé de la substance des astres, un corps sidéral, ainsi que l'enseignait le gnostique Apelles (1). Tertullien démontre que l'incarnation n'est ni impossible, ni inconvenante, ni indigne de Dieu, ni insensée (2), et que ce n'est pas en apparence seulement que le Christ est né, a été enseveli et est ressuscité (3).

10. *De Resurrectione carnis*. Il fallait nécessairement que la négation de la résurrection du Christ se rattachât à la négation de son incarnation réelle, et qu'on niât par là même la résurrection des corps. Tertullien, dans sa réfutation, établit que la chair est de création divine (4), qu'elle est l'organe destiné à recevoir la grâce dans les sacrements (5),

(1) C. 9.
(2) C. 10 et 11.
(3) C. 12.
(4) C. 19.
(5) *Voy*. Ame.
(6) C. 21.

(1) C. 6.
(2) C. 4.
(3) C. 5.
(4) C. 5-7.
(5) C. 8.

et que la résurrection ne dépasse pas les limites de la puissance de Dieu (1). Tout dans la nature démontre une transformation perpétuelle (2). L'âme et le corps sont intimement unis dans la vie et recevront ensemble leur récompense (3).

C. ÉCRITS PRATIQUES CONCERNANT LES MŒURS ET LA DISCIPLINE CHRÉTIENNES.

1. *De Pœnitentia*. Ce livre, de même que le traité *de Baptismo* (4) et celui *de Oratione* (5), est un des premiers ouvrages de Tertullien, comme le prouvent non-seulement son contenu, c'est-à-dire la doctrine catholique de la pénitence opposée au rigorisme des Montanistes, mais encore l'éclat de son style. Ce style est tel qu'Érasme de Rotterdam et Béatus Rhénanus ont, sous ce prétexte, cru pouvoir en contester la paternité à Tertullien. L'auteur traite d'abord de la pénitence en général, de sa nécessité (6); il remarque que tous les péchés, ceux de la chair et de l'esprit, de fait et de volonté, peuvent être remis. La pénitence est la vie, opposée à la mort du péché. « Repentez-vous de vos erreurs quand vous avez trouvé la vérité, repentez-vous d'avoir aimé ce que Dieu n'aime pas (7). » Tous ont besoin de pénitence, aussi bien les catéchumènes (8) que ceux qui, après le baptême, retombent dans le péché. Puis il énumère les diverses parties de la pénitence : l'aveu des péchés (*exomologesis*, qui donne son nom au sacrement), vu que de l'aveu naît le repentir et que celui-ci apaise Dieu. Il définit en conséquence l'exomologèse *prosternandi et humiliandi hominis disciplina*, et la décrit en disant qu'elle consiste « à se coucher sur le sol et la cendre, à souiller son corps de boue, à humilier son âme dans la douleur, à entretenir la prière par le jeûne, à soupirer, pleurer, gémir jour et nuit devant le Seigneur, devant les prêtres, à se prosterner à leurs pieds (*advolvi*), à supplier à genoux les amis de Dieu et à implorer l'intercession de tous ses frères. » Beaucoup craignent la pénitence et l'éloignent, pensant plus à la honte qui en résulte qu'au salut qu'elle donne (1), ou encore les incommodités corporelles qui s'y rattachent les en détournent; ils s'effrayent de demeurer sans se laver, de vivre dans la tristesse, dans le sac, les cendres et les jeûnes. Mais convient-il de demander pardon de ses fautes dans des habits de pourpre et d'écarlate (2)? Pensez à la géhenne, que la pénitence seule peut éteindre (3).

2. *De Oratione*, excellent opuscule de l'époque catholique de l'auteur. Il explique, dans la première partie (4), l'Oraison dominicale, et dans la seconde (5) il donne des règles sur la préparation à la prière, la tenue durant l'oraison, etc., etc. Il faut avant tout déposer toute espèce de haine (6), comme le recommande le Seigneur (7); il faut que l'âme soit exempte de trouble et pure comme Celui à qui elle s'adresse (8). Puis viennent des observations sur la manière de s'asseoir, de se tenir debout (9), de joindre les mains, de diriger son regard (10); sur la prière en commun, sur le baiser de paix qui s'y rattache et que

(1) C. 11.
(2) C. 12.
(3) C. 14 sq.
(4) *Voir* B, n. 2.
(5) *Voir* C, n. 2.
(6) C. 1.
(7) C. 4.
(8) C. 6.

(1) C. 10.
(2) C. 11.
(3) C. 12.
(4) C. 1-9.
(5) C. 10 sq.
(6) C. 11.
(7) *Matth.*, 5, 23.
(8) C. 12-14.
(9) C. 16.
(10) C. 17.

Tertullien appelle *signaculum orationis* (1); sur le jeûne des jours de station (2) (féries IV et VI) : *Statio de militari exemplo nomen accipit, nam et militia Dei sumus* (3); sur la tenue des femmes (4), sur le voile (5), sur la prière à genoux, notamment les jours de jeûne et de station, tandis que le dimanche on prie debout, en mémoire de la résurrection (6); sur le lieu (7) et le temps (8) de la prière; sur le salut : *Pax huic domui* (9), qu'on dit en entrant dans une maison (10); sur l'addition de l'*alleluia* (11).

3. *De Patientia*. Ici Tertullien, naturellement porté à la vivacité et à l'impatience, cherche à se calmer lui-même (12) en pensant d'abord à la patience et à la longanimité de Dieu et de Jésus-Christ envers les hommes, et ensuite à la récompense attachée à cette vertu (13). « Ce sera, dit-il en faisant un retour sur lui-même, une consolation pour moi de parler de ce que je ne connais point par expérience, comme les malades vantent les avantages de la santé dont ils sont privés. » La patience brille dans tout son éclat et sa grandeur en Jésus-Christ. Le Sauveur guérit des ingrats, il fuit ceux qui le poursuivent, il ne s'irrite pas contre Jérusalem qui le repousse, il tolère à côté de lui ceux qui le trahissent, il se laisse conduire à la mort comme un agneau, sans ouvrir la bouche. Il prend la forme de l'homme sans imiter son impatience (14).

(1) C. 18.
(2) C. 19.
(3) II *Cor.*, 10, 4. I *Tim.*, 1, 18.
(4) C. 20 sq.
(5) *Voir* C, n. 12.
(6) C. 23.
(7) C. 24.
(8) C. 25.
(9) *Luc*, 10, 5.
(10) C. 26.
(11) C. 27.
(12) C. 2-4.
(13) C. 10.
(14) C. 3.

Comme le Christ est le modèle parfait de la patience, cette vertu ne se montre dans toute sa sublimité et son efficacité que dans le Nouveau Testament. « Le Christ a eu recours à la patience pour élargir et accomplir la loi; la loi de justice ne connaissait point la patience; elle demandait œil pour œil, dent pour dent. La patience n'était pas descendue sur la terre parce que la vraie foi n'y était pas encore (1). » Il faut que le Chrétien use de cet esprit de patience à l'égard des autres, et notamment de ceux qui, après leur baptême, sont retombés. « Car l'amour est le sanctuaire de la foi, le trésor du Chrétien (2). » — Ainsi Tertullien était encore loin du rigorisme exagéré qu'il embrassa plus tard.

4. *Ad Martyres*. Tertullien exhorte les confesseurs emprisonnés à persévérer dans la foi, en leur montrant les biens éternels et immuables attachés au martyre, en leur rappelant que la vie elle-même est une prison à laquelle ils seront arrachés, et qu'ils échangeront des biens médiocres contre des trésors inestimables. Le monde a des ténèbres plus épaisses, des impuretés plus rebutantes que les prisons; ce sont les passions des hommes, leur concupiscence, que juge, non le proconsul, mais Dieu (3). Le Chrétien est appelé au combat dès le baptême (4). La chair est faible, c'est pourquoi il faut lutter contre elle par l'esprit. En même temps Tertullien rappelle l'exemple de la constance et du courage des païens, d'une Lucrèce, d'un Mutius, d'une Didon, d'un Régulus, d'une Cléopâtre, des philosophes Héraclite et Empédocle (5). Enfin il énumère les malheurs que l'homme ne peut éviter et qu'il doit subir virilement, les incendies, les en-

(1) C. 6.
(2) C. 12.
(3) C. 2.
(4) C. 3.
(5) C. 4.

nemis, les animaux sauvages, les voleurs, etc., etc. (1).

5. *De Spectaculis.* Dans la série des écrits qui suivent l'auteur s'élève contre la participation des Chrétiens aux institutions et aux usages des païens. Ici il fait allusion aux jeux séculaires (198) qui furent célébrés après la victoire de Septime Sévère sur ses rivaux, à Rome et dans les provinces, et auxquels les Chrétiens, invités par les païens, croyaient pouvoir assister, puisque l'Écriture ne contient aucune défense à cet égard. Cette opinion paraît inadmissible à Tertullien, vu que les spectacles, d'après leur origine et leur organisation, sont liés à l'idolâtrie et nuisent aux mœurs chrétiennes. « Comment penser à Dieu là où il n'y a rien de Dieu (2) ? » « De la vue du spectacle on passe aux émotions de la foule, on partage ses sentiments de fureur, sa haine, tout ce qui répugne aux disciples du Dieu de paix (3). » « Le Seigneur nous a ordonné de recevoir dans le silence, la douceur et le repos, l'Esprit-Saint, qui est de sa nature délicat et doux, et non de le troubler par la fureur, la colère et la vue des souffrances d'autrui. Comment cet esprit de mansuétude se peut-il concilier avec la fureur sanglante des spectacles de l'amphithéâtre (4) ? » « C'est surtout l'amphithéâtre qui est fatal à cet égard (5). » Les Chrétiens doivent d'ailleurs se préserver de tout ce qui blesse la chasteté, et le théâtre est une école d'impudicité, *privatum consistorium impudicitiæ*, où l'on tolère ce qui ailleurs est intolérable (6). « Quand on va au spectacle, on ne s'inquiète plus que de deux choses, voir et être vu ; on ne songe guère aux paroles des Prophètes durant les lamentations fictives des tragédiens, et qui pense à la psalmodie en écoutant les mélodies d'un chanteur efféminé (1) ? »

6. *De Idololatria.* Suite du précédent écrit (2), dirigé également contre le paganisme. Beaucoup de Chrétiens pensaient qu'ils pouvaient concilier avec leur religion l'habitude de fabriquer et de vendre des idoles, de bâtir des temples, en s'abstenant d'ailleurs de toute participation directe au culte païen. Tertullien soutient que non-seulement il est défendu d'offrir de l'encens et des sacrifices aux faux dieux, d'exercer le sacerdoce païen, etc., etc., mais que c'est se rendre coupable d'idolâtrie que de contribuer d'une façon quelconque à la confection des idoles, en qualité de sculpteur, peintre, doreur, brodeur, etc., etc. (3). Dieu ne défend pas seulement le culte, mais la confection des idoles (4), et l'excuse alléguée : « Sans cela je n'aurais plus de quoi vivre, » est inadmissible, puisqu'on pourrait l'appliquer dans d'autres circonstances, et que sous ce prétexte, chacun pourrait persévérer dans son péché (5). « N'avons-nous pas renoncé, dans le baptême, au diable et à ses anges ? Pouvez-vous nier de bouche ce que vous professez par le fait ; renverser par vos paroles ce que vous dressez de vos mains ; proclamer un seul Dieu en en sculptant une multitude ; enseigner le vrai Dieu et en fabriquer de faux (6) ? Vous quittez l'atelier de ces idoles pour vous rendre à l'église ; de l'arsenal du diable vous passez à la maison de Dieu ; vous allez élever vers votre Père céleste des mains qui ont modelé les statues des faux dieux (7). »

(1) C. 6.
(2) C. 25.
(3) C. 16.
(4) C. 15.
(5) C. 19.
(6) C. 17.

(1) C. 25.
(2) Cf. c. 13.
(3) C. 2 et 8.
(4) C. 4.
(5) C. 5.
(6) C. 6.
(7) C. 7.

Non-seulement il est défendu de fabriquer des idoles, mais de bâtir des temples, des autels, de faire des insignes quelconques devant servir au culte païen. Les différents arts sont liés les uns aux autres; il y a autant de branches de l'art que de passions dans l'homme (1). D'autres pratiques se rattachent à celle des arts : l'exercice de la magie et de l'astrologie (2), l'enseignement des doctrines païennes (3). Tertullien n'est pas favorable au commerce; car, dit-il avec l'Apôtre, la cupidité est la racine de tous les maux, et le commerce a pour auxiliaires habituels le mensonge, allié de la concupiscence, le faux serment, etc., etc. (4).

Beaucoup de Chrétiens considéraient comme licite l'acceptation des fonctions publiques, pourvu qu'on s'abstînt du culte des faux dieux, au moyen de la ruse ou de quelque faveur, de quelque privilége, s'appuyant sur l'exemple de Joseph et de Daniel qui avaient occupé des fonctions publiques en Égypte et à Babylone et en avaient porté les insignes; mais Tertullien est d'un avis contraire; il fait ressortir la différence des situations dans l'ancienne et la nouvelle alliance, et pense qu'il faut un bien grand hasard pour qu'une fois sur mille un Chrétien porte un pareil titre, remplisse des fonctions de ce genre sans immoler aux dieux, sans avoir à ordonner des sacrifices, à faire des marchés pour ces sacrifices, à charger personne de la surveillance des temples, sans avoir à exercer de contrôle sur les dons offerts aux idoles, sans donner de spectacle, sans ordonner ou publier de fête païenne, sans prêter serment, sans prononcer une sentence de mort ou d'infamie, sans avoir personne à jeter dans les fers, en prison, à soumettre à la torture. Est-il probable qu'un tel hasard se rencontre? se répétera-t-il (1)?

(1) C. 8.
(2) C. 9.
(3) C. 10.
(4) C. 11.

L'état militaire a aussi ses difficultés. « On ne peut associer le serment militaire et le serment prêté à Dieu, servir sous le drapeau du Christ et celui de Satan; notre vie ne peut appartenir à deux maîtres, à Dieu et à l'empereur (2). » Même la formule païenne : *Me Hercule, me Deus fidius*, ne doit pas se trouver dans la bouche du Chrétien (3).

7. *De Corona*. Ce livre fut écrit à l'occasion d'un soldat chrétien qui, ayant obtenu en récompense, après l'expédition contre les Parthes, une couronne, *corona castrensis*, par ordre de Septime Sévère et de Caracalla, ne la porta pas sur la tête, mais à la main, en s'approchant du tribun pour recevoir sa solde. On n'admit pas l'excuse donnée par le soldat, disant que sa religion lui défendait de porter cette couronne; on l'exclut de l'armée et on le jeta en prison. Beaucoup de Chrétiens blâmèrent la conduite du soldat et en craignirent les conséquences pour la masse des fidèles; mais Tertullien, qui avait déjà embrassé le montanisme, trouva la conduite du soldat parfaitement juste et conforme aux mœurs chrétiennes, et composa l'opuscule *de Corona (militis)*. Il remarque que la nature a destiné les fleurs à tout autre chose qu'à couronner les têtes; que c'est là une coutume païenne; qu'on ne voit pas qu'aucun patriarche, aucun prophète, aucun lévite, aucun prêtre, aucun apôtre, aucun ministre de l'Évangile, aucun évêque se soit jamais couronné de fleurs (4). La couronne de fleurs ne peut s'allier à la couronne d'épines du

(1) C. 17, 18.
(2) C. 19.
(3) C. 20.
(4) C. 9.

Christ (1). Il estime, en outre, comme dans son opuscule *de Idolol.*, c. 19, que le service militaire, abstraction faite de l'idolâtrie, est contraire à l'esprit du Christianisme.

8. *De Fuga*. Cet opuscule se rattache au précédent; c'est une réponse à la question soulevée par un ami dans une conversation : Le Chrétien peut-il se soustraire à la persécution par la fuite, à prix d'argent ou de toute autre manière? — Tertullien répond, en Montaniste, négativement, et cherche à affaiblir le passage de S. Matthieu, 10, 23, en remarquant qu'on ne peut admettre aucun texte d'une manière générale, qu'il faut distinguer les temps, les circonstances, les personnes, les cas particuliers auxquels s'applique telle ou telle parole (2). A ceux qui objectaient que le Christ avait prié son Père d'éloigner le calice de douleur, Tertullien répondait : « Que ceux qui sont persécutés prient dans l'esprit de Jésus-Christ, qui ne fuyait pas, mais qui luttait, à genoux, contre l'agonie, et disent avec lui : Que votre volonté soit faite, et non la mienne! » — Le rachat de sa tranquillité au moyen d'une somme d'argent, il l'appelle *nummaria fuga* (3), et il ajoute ironiquement : « Sans doute ce sont là les principes que les Apôtres ont prudemment donnés aux évêques, afin que ceux-ci pussent jouir paisiblement de leur autorité, sous prétexte de veiller à la paix de l'Église? Cette paix, que ces soldats devaient payer par les étrennes du jour de l'an, le Christ ne s'en inquiéta guère lorsqu'il retourna vers son Père. » — A l'objection de ses adversaires : Mais comment célébrerons-nous l'office divin? il répond : Comme les Apôtres, qui se sauvegardèrent par leur foi, et non par leur argent. Si la foi peut transporter les montagnes, elle peut encore plutôt transformer un soldat. Ce n'est pas dans la corruption des autorités militaires que vous trouverez de la sûreté, car qui vous garantira contre le peuple (1)?

(1) C. 14.
(2) C. 6.
(3) C. 12.

9. *Ad Uxorem*. Cet opuscule, en deux livres, et les suivants ont rapport au mariage. Celui-ci est une espèce de testament qu'il adresse à sa femme, dans lequel, conformément à l'esprit de la primitive Église, qui considérait les seconds mariages comme moins parfaits que les premiers, et ne les aimait pas, il prie sa femme, dans le cas où il viendrait à mourir prématurément, de ne pas se remarier, mais de suivre le conseil de l'Apôtre en demeurant veuve (2); que, si elle venait à se remarier, elle ne devait du moins pas épouser un païen (3), « car ce serait une union impure (4), hostile à la religion, une association à un esclave du diable (5), qui pourrait facilement l'entraîner à des mœurs païennes (6). » Il n'y aurait aucune harmonie dans la vie de pareils époux. « Quand la femme voudra observer un jour de station le mari devra aller au bain; quand ce sera jeûne le mari voudra donner un repas, etc. » Il n'en est pas ainsi quand les deux époux s'entendent. « Comment dépeindrai-je le bonheur de l'union conjugale quand les époux ont la même foi, quand c'est l'Église qui conclut leur union, quand le saint Sacrifice le confirme, quand la bénédiction le consacre, quand les anges le proclament, quand le Père céleste le ratifie? Quelle union quand la foi est une, quand la vie entière, les espérances, les habitudes, le culte sont communs! Alors les époux sont frères et sœurs; ce sont

(1) C. 14.
(2) Livre I.
(3) Livre II, c. 1-6.
(4) C. 3.
(5) C. 4.
(6) C. 6.

deux serviteurs de Jésus-Christ, n'ayant qu'une chair et un esprit! Où il n'y a qu'une chair il n'y a aussi qu'un esprit. Ils prient ensemble, ils s'agenouillent ensemble, ils jeûnent simultanément, ils s'instruisent, s'encouragent, se supportent mutuellement. Ils vont ensemble à l'église, s'approchent de la table du Seigneur; ils partagent les mêmes besoins, les mêmes persécutions, les mêmes joies; ils ne se cachent rien, ils ne s'évitent pas, ils ne se sont jamais à charge, et, sans se gêner l'un l'autre, ils visitent les malades, les nécessiteux, distribuent des aumônes, offrent des sacrifices. Le zèle ne rencontre pas d'obstacle dans la tiédeur de l'âme; ils n'ont pas à se cacher pour faire le signe de la croix, pour exprimer leur joie, pour chanter des psaumes et des hymnes; ils servent à l'envi leur commun Maître (1). »

10. *De exhortatione castitatis*. Opuscule analogue au précédent, dans lequel il cherche à consoler un ami qui a perdu sa femme et lui conseille de ne pas se remarier. Dieu, en lui reprenant sa femme, l'invite à vivre chastement. L'unité du mariage a sa raison d'être dans l'origine même de l'espèce humaine (2). L'exemple des patriarches ne peut servir de règle, Dieu ayant permis dans le commencement ce qui pouvait favoriser la propagation de la race humaine, à peu près comme on laisse pousser un bois pour l'exploiter un jour (3). Pourquoi ne pas s'appuyer sur d'autres exemples, plus en rapport avec les événements postérieurs?

Parmi ces exemples postérieurs Tertullien compte les prescriptions imposées aux prêtres de l'Ancien Testament (4), celles du Nouveau Testament (1), et il ajoute : « Le laïque se trompe quand il se croit permis ce qui est interdit au prêtre; ne sommes-nous pas aussi des prêtres, nous autres laïques? Sans doute, et à la rigueur, il peut être permis de se remarier, mais tout ce qui est permis n'est pas utile (2). A strictement parler, le second mariage est une prostitution (3). » Et Tertullien développe ce thème avec toute sa rigueur dans l'opuscule suivant, tandis qu'ici il se modère, probablement par égard pour l'ami qu'il espère gagner à son opinion.

« Les nécessités domestiques qu'on allègue d'ordinaire pour justifier les secondes noces ne suffisent pas (4); la monogamie était en grand honneur, même chez les païens (5). Quand il y a un second mariage, l'homme a deux femmes, l'une suivant l'esprit, l'autre suivant la chair; car il ne peut haïr sa première femme; il lui doit une affection d'autant plus sacrée que l'objet de son affection est déjà auprès de Dieu; il prie pour l'âme de sa première femme; il offre chaque année le Sacrifice pour elle. Il sera par conséquent devant Dieu avec autant de femmes qu'il en nomme dans sa prière; il sacrifiera pour les deux; il les recommandera toutes deux par le ministère du prêtre, qui n'a été marié qu'une fois, ou dont la vie a été sanctifiée par le célibat, qui est entouré de vierges et de fidèles mariés une seule fois (6). » Quant aux intérêts du ménage, Tertullien dit, ironiquement : « Il n'y a donc de bien tenues que les maisons des gens mariés? Tout est perdu dans l'intérieur des célibataires, qui se sont rendus eunuques pour le royaume du ciel; il n'y a pas

(1) C. 9.
(2) C. 5.
(3) C. 6.
(4) *Lév.*, 21, 14.

(1) *Tite*, 1, 6.
(2) I *Cor.*, 6, 12.
(3) C. 9.
(4) C. 12.
(5) C. 13.
(6) C. 11.

de ressources pour les soldats et les voyageurs, qui n'ont pas de femmes! Eh! ne sommes-nous pas tous des soldats, des voyageurs sur la terre (1)? »

11. *De Monogamia.* Tertullien traite cette matière en suivant la même démonstration que dans le précédent écrit, seulement d'une manière plus rigoureuse. Il désigne les adversaires du montanisme sous le nom de gens charnels, *psychici*, qui ne savent ni apprécier ni pratiquer les révélations de l'Esprit de Dieu; car les charnels ne comprennent pas l'Esprit et ne se plaisent pas à ce qui est de l'Esprit. « Les hérétiques repoussent absolument le mariage, les psychiques vont au delà de ce qui convient et demandent que le mariage se renouvelle. Quant à nous (Montanistes), nous ne connaissons qu'un mariage, comme nous ne connaissons qu'un Dieu (2). »

Il n'est pas étonnant, d'après cela, que les psychiques faussent le mariage; quand on admet l'hérésie dans le dogme, on la propage bien vite dans les institutions morales (3). C'est la honteuse faiblesse de la chair qui trouve la monogamie difficile. La morale des Montanistes devait, par conséquent, d'après l'opinion de son défenseur, tenir le milieu entre le rejet total et le renouvellement du mariage.

« Quand l'Esprit-Saint n'aurait pas, dans la nouvelle révélation, ménagé la sensualité jusqu'à lui permettre le mariage, quand il aurait prescrit la virginité, il n'y aurait là, dit Tertullien, rien d'extraordinaire, rien de nouveau, puisque le Seigneur ouvre le royaume du ciel aux vierges (4) et qu'il est resté vierge lui-même (5). » Les adversaires ne peuvent pas en appeler au lévirat de l'Ancien Testament pour soutenir la validité des secondes noces, parce que le point de vue des deux Testaments diffère précisément en cela, et que l'idée de la diffusion du royaume de Dieu par la propagation charnelle ne prédomine plus dans la nouvelle alliance. Tertullien accuse ses adversaires de se contredire en déclarant tantôt que Jésus-Christ a aboli la loi de l'ancienne alliance, tantôt, comme dans le cas présent, en en appelant à cette loi, sans se rappeler que lui-même a souvent été dans ce cas, comme ses adversaires le lui reprochent maintes fois. Il pense se conformer à Jésus-Christ, qui n'a pas voulu abolir la loi, mais l'accomplir, en distinguant entre ce qui a été supprimé par Jésus-Christ et ce qu'il a maintenu.

Quand les adversaires prétendent que la loi de la monogamie ne s'applique qu'à ceux qui doivent être promus à des fonctions ecclésiastiques, Tertullien fait de nouveau valoir l'idée du sacerdoce général de tous les Chrétiens (1). On ne peut pas, dit-il, objecter le texte de S. Paul (2), attendu que l'Apôtre part du point de vue de la loi mosaïque. « La loi nouvelle a détruit le divorce; la nouvelle prophétie a aboli le second mariage, qui est un divorce par rapport au premier. Mais le Christ triomphe plus facilement de la dureté du cœur que de la faiblesse de la chair (3). » Le Christ, le second Adam, a tout ramené à sa forme véritable et primitive, et a par conséquent ramené le mariage à son unité primordiale (4).

12. *De Virginibus velandis*, écrit dans l'esprit montaniste. La coutume de se voiler, que l'Apôtre recomman-

(1) C. 12.
(2) C. 1.
(3) C. 2.
(4) *Matth.*, 19, 12.
(5) C. 3.

(1) C. 12.
(2) *Rom.*, 7, 2.
(3) C. 14.
(4) C. 15.

de (1) aux femmes, n'était pas observée partout; les jeunes filles qui renonçaient au vœu de virginité s'exemptaient de cette règle. Tertullien blâme cet abus, car, dit-il, les vierges sont comprises sous le mot de femmes, et elles ne doivent pas plus être distinguées des autres personnes de leur sexe que ceux qui ont fait vœu de virginité parmi les hommes. Contrairement au principe qu'il a soutenu sur la prescription dans l'Église (2), il dit, au commencement de cet opuscule : « La vérité, contre laquelle personne ne peut prescrire, exige que les jeunes filles soient voilées. Ce qui est contraire, même la coutume la plus ancienne, est, dans ce cas, une hérésie (3). »

« La virginité vraie, entière et pure, se craint surtout elle-même; elle ne supporte pas même le regard des femmes; elle se réfugie derrière le voile comme derrière un casque et un bouclier qui la garantit des tentations (4). » « Rien ne plaît davantage à Dieu que l'humilité, rien ne lui est plus précieux que la modestie, rien ne lui est plus odieux que la recherche de la gloire et du succès (5). »

13. *De Cultu feminarum*, en deux livres (intitulé aussi *de Habitu mulieris et de cultu feminæ*). Dans le premier livre. Tertullien rappelle aux femmes qu'Ève a causé le malheur de l'humanité par sa chute, en abandonnant la loi divine et en persuadant celui auquel le diable n'avait pas osé s'adresser. C'est pourquoi il leur sied mieux de s'envelopper de deuil que de se parer d'ornements d'or, d'argent, de pierres précieuses et d'habits magnifiques (6). On n'estime tout cela que pour la rareté,

(1) I *Cor.*, 11, 5.
(2) *Voir* pus haut, B, 1.
(3) C. 1.
(4) C. 15.
(5) C. 16.
(6) C. 5, 6, 8.

car les pierres précieuses et les tissus somptueux n'ont pas ce haut prix dans leur pays originaire (1).

Dans le second livre Tertullien leur recommande une parure plus noble et plus précieuse que toutes, c'est-à-dire un cœur chrétien et une conduite pure. « Nous sommes tous les temples du Saint-Esprit. Le gardien de ce temple est la chasteté, qui ne permet pas qu'on y introduise rien d'impur et de profane (2). » La crainte est le fondement du salut; elle exclut l'envie de plaire, qui est pleine de périls pour soi et pour les autres (3). Le Chrétien ne doit pas se vanter dans la chair (4). Les femmes plairont à leur mari d'autant plus qu'elles chercheront moins à plaire à d'autres (5). Belles par l'intérieur, les femmes chrétiennes doivent s'abstenir de toutes les parures dont se servent les païennes (6). Les tendances montanistes sont poussées dans cet opuscule, qui a d'ailleurs de beaux endroits, à toute extrémité. En commençant l'auteur avait dit à la femme : « Tu es la porte du diable, toi qui a brisé le sceau de l'arbre du Paradis; tu as été la cause première de la mort, tu as été la cause de la mort du Christ, et tu veux encore orner ce corps de péché! » En terminant il dit : « Le bras habitué aux bracelets supportera-t-il le poids des chaînes? Le pied chaussé de soie supportera-t-il l'étreinte du brodequin de fer? Je crains bien que le cou tout couvert de perles et d'émeraudes n'ait pas de place pour le glaive du juge (7). »

14. *De Pudicitia*. Après avoir décrit au commencement de cet opuscule la chasteté comme la fleur des mœurs, la gloire du corps, la parure des sexes,

(1) C. 7.
(2) C. 1.
(3) C. 2.
(4) C. 3.
(5) C. 4.
(6) C. 5 sq.
(7) C. 13.

la pureté du sang, le fondement de la sainteté, avoir dit qu'on la trouve rarement, plus rarement encore parfaite, et presque jamais perpétuelle, il ajoute : « Cet opuscule est dirigé contre les psychiques, dont je partageais autrefois les opinions, et qui, par ce motif, m'accusent de légèreté. Mais, dit-il, on ne peut reprocher à personne de quitter une société nombreuse, car il est plus facile de se tromper avec le grand nombre que d'aimer la vérité avec la minorité (1). »

Autrefois (2) Tertullien avait eu sur la pénitence des opinions tout opposées à celles qu'il développe ici sur les péchés contraires au sixième commandement. Certains péchés, pense-t-il, sont, d'après les Écritures, rémissibles, d'autres ne le sont pas ; tels sont l'apostasie durant la persécution, le meurtre, l'adultère. Les péchés de cette espèce sont abandonnés au jugement de Dieu. Les paraboles de l'Évangile, la drachme perdue (3) et l'enfant prodigue (4), ne sont point applicables au pécheur chrétien, mais seulement au païen converti. Il cherche à enlever au texte de S. Paul (5) sur l'incestueux de Corinthe sa force de démonstration, en lui opposant d'autres textes tirés de l'Épître aux Corinthiens et de l'Écriture en général (6).

« Sans doute l'Église, dit-il, remet les péchés ; mais c'est l'Église spirituelle, composée des hommes de l'Esprit, et non l'Église formée par les évêques ; le droit et le pouvoir de remettre les péchés appartient au Seigneur, non au serviteur, à Dieu et non au prêtre (7). Les mérites des martyrs ne servent de rien à cet égard, car leur sang ne peut que laver leurs propres péchés (1). »

(1) C. 1.
(2) *Voir* plus haut, C, n. 1.
(3) C. 17.
(4) C. 8, 9.
(5) I *Cor.*, 5, 1 sq.
(6) C. 15-20.
(7) C. 21.

15. *De Jejuniis, adversus psychicos.* Cet opuscule est écrit dans le même esprit que le précédent, et fait le pendant du livre *de Monogamia*, *monstrum enim haberetur libido sine gula*. « Montan, Priscille et Maximille ont des adversaires, non qu'ils enseignent un autre Dieu que l'Église ou qu'ils nient Jésus-Christ (2), mais parce qu'ils enseignent une discipline plus sévère, parce qu'ils engagent plutôt à jeûner qu'à se marier. » Les Montanistes voulaient faire une loi du jeûne des jours de station, qui était libre jusqu'alors, ils voulaient le prolonger au delà du temps ordinaire, c'est-à-dire jusqu'à la neuvième heure, ou trois heures après midi, et ne le rompre que par une alimentation très-modique, par des xérophagies, à la façon des ascètes. On leur opposait que les jours où l'Époux divin est enlevé aux Chrétiens sont les seuls jours de jeûne légitime, vu que l'ancienne loi était abolie à cet égard ; que pour le reste il fallait laisser à chacun le soin et le mérite de régler son jeûne d'après le temps et les circonstances. On en appelait aussi à l'exemple du Seigneur (3), à ses paroles (4), à la doctrine de l'Apôtre (5), ce que Tertullien nomme les insufflations de la sensualité, *carnalium commodorum suasoriæ*. Quant à l'objection qu'on lui faisait à ce sujet en lui disant que la secte se plaçait ainsi sur le terrain de l'Ancien Testament, il la repoussait en disant que ses adversaires ne reconnaissaient que *là où cela leur convenait* le sens des paroles de S. Luc (6) : « La loi et les Prophètes ont duré jusqu'à

(1) C. 22.
(2) I *Jean*, 4, 3.
(3) *Matth.*, 11, 19.
(4) *Marc*, 7, 15.
(5) I *Cor.*, 8, 8.
(6) 16, 16.

Jean. » « Sans doute S. Paul a autorisé à manger de tout; mais, s'il vous a donné les clefs pour le marché aux vivres, il n'a toutefois pas enclos le royaume du ciel dans ce marché. Sans doute le Seigneur a bu et mangé, mais il a aussi jeûné, il a déclaré bienheureux ceux qui ont faim, il leur a promis une nourriture qui conduit à la vie éternelle; il nous a appris à demander le pain de chaque jour, mais non les richesses d'Attale (1). Non-seulement les Juifs, mais les païens observaient le jeûne dans les nécessités publiques. Le païen immole ses passions à ses idoles, et vous ne voulez pas les sacrifier à Dieu? Vous avez fait un dieu de votre ventre, un autel de votre estomac, un prêtre de votre cuisinier (2). Vous autres psychiques, vous nous rappelez toujours l'exemple d'Ésaü, qui vendit son droit d'aînesse. Qui est saint parmi vous si ce n'est celui qui fréquente assidûment les banquets et qui sait se servir de son verre? Pourquoi donc ne prêchez-vous pas tout bonnement: « Buvons et mangeons, car demain nous mourrons (3), » tandis que nous ne cessons de vous dire: Frères, jeûnons, de peur de mourir demain? Dieu ne pèse pas la chair et ne mesure pas l'esprit! Moins il y a de chair, plus l'entrée du ciel est facile et plus la résurrection du tombeau est aisée. »

16. *De Pallio*. Tertullien, par des motifs que nous ignorons, avait changé la toge romaine contre le manteau des philosophes grecs, τριβών, *pallium*, et s'était exposé par là aux moqueries de ses concitoyens de Carthage: *E toga ad pallium*, disait-on (4). « Or, répondait Tertullien, toute la nature change de vêtement, les bêtes et les hommes. D'autres ont substitué la philosophie au trône et au sceptre. En quittant la

(1) C. 15.
(2) C. 16.
(3) I *Cor.*, 15, 32.
(4) C. 5.

toge, le vêtement de mes concitoyens affairés, je n'ai en aucune façon prétendu renoncer à une vie active et féconde, pour m'adonner au loisir philosophique et à des méditations ascétiques. J'ai le désir de porter à tous les coins de rue, devant tous les autels, des moyens de sauver les mœurs, qui seront plus utiles à l'intérêt général, aux États et à l'empire, que votre activité vulgaire (1). Gloire au pallium, que rehausse une plus noble philosophie depuis qu'il sert d'enveloppe aux Chrétiens eux-mêmes (2)! » — Cet opuscule fut rédigé en 208, d'après les indications du chapitre 2, où il est dit que l'empire était régi par trois empereurs, Septime Sévère, Bassianus Caracalla et Géta. Quant au contenu, il ne dénote pas si l'opuscule a été écrit avant ou après la chute de l'auteur.

D. Écrits perdus et interpolés.

a. Perdus. Quelques-uns des livres de Tertullien avaient été rédigés en grec: *de Baptismo* (3); *de Spectaculis* (4); *de Virginibus velandis* (5), et *de Corona* (6). Dans son traité *de Anima* Tertullien cite un traité *de Paradiso*, du séjour des âmes après la mort; il promet (7) un écrit *de Fato et de libero arbitrio*, et fait mention (8) de son livre *de Censu animæ*, contre Hermogène (9). Puis, dans son livre contre Marcion (10), il nomme un traité *de Spe fidelium et de Carne Christi* (11), et un opuscule contre Apelle. Dans le second livre contre Marcion (12) il cite

(1) C. 5.
(2) C. 6.
(3) Cf. c. 15.
(4) Cf. *de Corona*, c. 6.
(5) C. 1.
(6) Cave, *Hist. litt.*, t. I, p. 93.
(7) C. 20.
(8) C. 1 et 55.
(9) *Voir* plus haut, B, n. 8.
(10) 3, 24.
(11) C. 8. Cf. *Vincentii Lerinensis Commonitorium*, c. 24.
(12) C. 27.

un ouvrage sur les jugements de Dieu. S. Jérôme lui attribue encore plusieurs autres écrits, un ouvrage polémique, *de Extasi*, en 7 livres, dont le 7e était dirigé contre Apollonius, l'adversaire des Montanistes, et contre le Pape Soter. Il devait réfuter cette proposition : Les Prophètes parlèrent sans avoir la conscience d'eux-mêmes et l'usage de leurs sens (1). Le même Père nomme les traités suivants: *de Vestibus Aaronis; de Circumcisione; de Animalibus puris et impuris; de Virginitate; de Molestiis nuptiarum* (travail de sa jeunesse) (2). Un ancien manuscrit lui attribue enfin : *de Animæ summissione; de Superstitione sæculi; de Carne et Anima* (3).

b. Interpolés. Suivant S. Jérôme (4) il y aurait eu un écrit de Tertullien intitulé *de Trinitate;* mais celui qui se trouve parmi ses ouvrages, dans lequel il est question de Sabellius, doit, d'après le contenu et le style, avoir pour auteur le prêtre Novatien. Il en est de même du traité *de Cibis Judaicis*. Le livre *de Definitionibus fidei et dogmatum ecclesiasticorum* est également postérieur à Tertullien. Il y a en outre, parmi les œuvres de Tertullien, plusieurs pièces de poésie qui ne sont pas de lui; ainsi un poëme contre les principes de Marcion, en cinq livres : 1. *de Deo unico;* 2. *de Concordia V. et N. T.;* 3. *de Concordia Patrum V. et N. T.;* 4. *de Marcionis antithesibus;* 5. *de Variis Marcionis hæresibus*. C'est évidemment un lecteur postérieur du livre de Tertullien contre Marcion qui a composé ce poëme, en suivant sa division en cinq livres et en mettant à profit ses matériaux. Fabricius le découvrit dans un vieux manuscrit et le publia. En outre, un second poëme plus court, ainsi que les suivants, *de Judicio Domini*, qui décrit le dernier jugement; un troisième, *de Genesi*, sur la création d'Adam, sa chute et le meurtre d'Abel; un quatrième, *de Sodoma*, sur la ruine de cette ville; un cinquième, *de Jona et Ninive;* un sixième, *ad Senatorem*, adressé à un sénateur apostat, qui avait été Chrétien, consul, et qui était devenu ministre d'Isis : *Dea, erravi! Ignosce, redivi;* le poëte exprime l'espoir du retour du coupable; enfin un septième, *de Ligno vitæ*, de l'Arbre de vie.

Des motifs intrinsèques et extrinsèques parlent contre la paternité de ces poëmes attribués à Tertullien; en général son esprit n'était pas tourné vers la poésie; ni le style ni les pensées de ces poëmes ne rappellent Tertullien (1).

Éditions. Le caractère particulier du style et de la latinité de Tertullien rend souvent le texte obscur et difficile, et, malgré les efforts des critiques, ces obscurités n'ont pas été toutes dissipées. La première édition de Tertullien a été publiée par Béatus Rhénanus, Bâle, 1521 (elle renferme 22 écrits); la seconde est également de Bâle, 1528, corrigée et augmentée de 9 écrits, in-fol.; deux éditions supérieures sont celles de 1539 et 1550, in-fol., par Sigismond Gélénius. Après celles-là viennent : René Laurent de la Barre, Parisiis, 1580, in-fol.; Jacques Pamélius, Anvers, 1579, in-fol., souvent reproduite, Franekeræ, 1597, *c. Not. Francisci Junii;* Louis de la Corda, S. J., Paris, 1624, 1630, 1641, en 2 vol.; inachevée,

(1) Hieron., *Catal.*, c. 53.
(2) Cf. Hieron., ep. 128, *ad Fabiolam;* 125, *ad Damasc.;* 124, *it.;* ep. 18, 22, *ad Eustoch.; adv. Jovinian.*, I, 7.
(3) Cf. Migne, *Patrologiæ cursus completus*, series I, t. II, appendix III et IV, p. 1118 sq., Parisiis, 1844.
(4) *Catal.*, c. 70.

(1) *Voir* ces poëmes dans Migne, l. c., p. 1051 ad 1114, append. I. L'appendice II renferme un fragment *de Execrandis Gentium diis*, erutum e Bibl. Vatic. a Josepho-Maria Suaresio, Avenionensi.

renferme beaucoup d'explications. La meilleure de toutes les éditions est celle de Nicolas Rigault, Paris, 1628, qui ne renferme que quelques écrits; celle de 1634, in-folio, est complète, et celle de 1641 est supérieure; a Phil. Priorio, 1664, 1675, in-fol.; Venetiis, 1744, in-fol.

Commentaires. Tertullianus redivivus, en 3 vol., Paris, 1646-50, sans critique, de George d'Amboise, Capucin. *Tertulliani omniloquium alphabeticum rationale tripartitum*, Paris, 1658, du P. Moreau, Augustin; le premier volume renferme les œuvres et les dissertations sur les erreurs réelles et supposées de Tertullien; le second et le troisième, les *loci communes* de l'auteur, par ordre alphabétique. A ce travail se rattachent les éditions de Venise, 1701 et 1708 (avec des notes choisies), et celle de Cologne, 1716; celle de Giraldi, Venise, 1744, est meilleure. Semler a publié une édition portative, Halle, 1769-1773, en 5 vol. in-8°, d'après l'édition de Bâle de 1521; le sixième vol., de Schütz, renferme une bonne table. Oberthur, dans son édition des Pères latins, a profité de ces publications, t. I et II. Caillau a publié une édition à Milan, 1821; celle de Gersdorf, 1839, est préférable. Celle de Migne, *Patrologiæ Cursus completus, series I, a Tertulliano ad Gregorium Magnum*, Parisiis, 1844, est complète et bonne. La plus nouvelle édition est celle de Franç. Œhler, Leipzig, chez Weigel, 1853, en 3 vol., avec des notes critiques et explicatives.

On a aussi publié à part certains traités; ainsi : *Apologeticus*, par Havercamp, Leyde, 1718; Ritter, Elberfeld, 1828; Œhler, Halæ Saxonum, 1849 (renfermant en même temps les 2 livres *ad Nationes*); *de Oratione*, par Pancerolli et Muratori, dans le t. III *Anecdot. Lat.*, Paviæ, 1713; *de Præscriptionibus*, par Lupi, Bruxelles, 1675; *de Pallio*, par Richer, Paris, 1600; Théodore Marsilius, 1614; Saumaise, Leyde, 1622; *ad Nationes*, par J. Godefrédus, Genève, 1625.

Cf. Héfélé, *Rev. trim. de Tubingue*, 1838, p. 30-82 : *Tertullien apologiste;* Möhler, *Patrologie*, Ratisb., 1840, p. 700-789; Böhringer, *l'Église de Jésus-Christ et ses témoins*, ou *l'Histoire de l'Église* sous forme de *biographies*, Zurich, 1842, t. I, P. I, p. 270-374; Hesselberg, *Doctrine de Tertullien tirée de ses ouvrages*, Dorpat, 1848; Néander, *l'Antignostique*, esprit de Tertullien et introduction à ses ouvrages, 2[e] éd., Berlin, 1849. L'*Apologétique* a été traduit en français par Meunier, 1822, in-12.

LAUFKÖTHER.

TEST (SERMENT DU). *Voyez* SERMENT DE SUPRÉMATIE et GRANDE-BRETAGNE.

TESTAMENT. *Voyez* DISPOSITIONS TESTAMENTAIRES, t. VI, p. 394.

TESTAMENT (ANCIEN ET NOUVEAU). On appelle très-souvent les saintes Écritures, ou la Bible, l'Ancien et le Nouveau Testament, suivant qu'on envisage les livres antérieurs ou postérieurs à l'ère chrétienne. Le sens de ce mot s'explique par son origine. Le mot testament, *testamentum*, est la traduction du grec διαθήκη, qui est lui-même la traduction de l'hébreu בְּרִית. Ce mot hébreu veut dire *alliance* et s'applique à l'œuvre du salut antérieure et postérieure à l'ère chrétienne, en tant que cette œuvre est une alliance entre Jéhova et Israël. C'est ainsi que le livre de la loi de Moïse est appelé le livre de l'alliance (1), et que l'Exode nomme le Décalogue les commandements de l'alliance (2). C'est ainsi que les Prophètes nommèrent alliance l'œuvre du salut qu'ils attendaient, qui ne fut fondée que

(1) *Exode*, 24, 7. IV *Rois*, 23, 2.
(2) *Exode*, 3, 28

par le Messie, et devint l'alliance nouvelle, par opposition à l'ancienne alliance(1). L'Ancien et le Nouveau Testament sont par conséquent l'ancienne et la nouvelle alliance, fondée pour le salut du genre humain. Mais on emploie aussi cette expression figurément pour désigner les Écritures qui renferment les stipulations des deux alliances et en constituent le document authentique. S. Paul les nomme ainsi en parlant de la lecture de la Bible faite par les Juifs (2), et c'est dans ce sens qu'on a continué à employer cette expression dans l'Église. On entend donc les Écritures de l'ancienne alliance par le mot *Ancien Testament*, et les Écritures de la nouvelle alliance sous le terme de *Nouveau Testament*.

Les Écritures de l'Ancien Testament se divisent d'abord en deux grandes classes (3), les livres *protocanoniques* et les livres *deutérocanoniques*, et les uns et les autres se subdivisent en livres *historiques*, *prophétiques* et *poétiques*.

Les livres historiques du premier canon sont : le *Pentateuque*, *Josué*, les *Juges* et *Ruth*, les *Rois*, les *Paralipomènes*, *Esdras*, *Néhémie* et *Esther*.

Les livres prophétiques sont : *Isaïe*, *Jérémie*, *Ézéchiel*, *Daniel* et les *Douze petits Prophètes*.

Les livres poétiques sont : les *Psaumes*, les *Proverbes*, *Job*, le *Cantique des cantiques*, l'*Ecclésiaste* et les *Lamentations de Jérémie*.

Les livres historiques du second canon sont : les deux livres des *Machabées*, *Tobie*, *Judith* et l'addition au livre d'*Esther* ; les prophétiques, *Baruch* et les suppléments de *Daniel* (en tant qu'ils appartiennent à un livre prophétique).

(1) *Jérém.*, 31, 31.
(2) II *Cor.*, 3, 14.
(3) *Voy.* BIBLE et CANON.

Les livres poétiques sont : la *Sagesse* et l'*Ecclésiastique*.

Cependant les Juifs divisent différemment les livres de l'Ancien Testament ; ils les divisent en trois classes : la loi, תורת ; les Prophètes, נביאים, et les hagiographes, כתובים.

La loi est le Pentateuque, qui se compose de cinq livres, et qu'on nomme aussi, par cette raison, les cinq parties de la loi, חמשה חומשי התורת. Les Prophètes se divisent en premiers et derniers Prophètes, et ceux-là se distinguent en grands et petits Prophètes (1). Les livres des hagiographes, כתובים, sont : les *Psaumes*, les *Proverbes*, *Job*, le *Cantique des cantiques*, *Ruth*, les *Lamentations*, l'*Ecclésiaste*, *Esther*, *Daniel*, *Esdras*, *Néhémie* et les *Paralipomènes*. Quant au sens du mot hagiographes, כתובים, *voyez* BATH-KOL.

Les écrits du Nouveau Testament sont également divisés en trois classes : les livres historiques, les Épîtres et les livres prophétiques. A la première classe appartiennent les quatre *Évangiles* et les *Actes des Apôtres* ; à la seconde, les quatorze *Épîtres de S. Paul* et les sept *Épîtres catholiques* ; à la dernière, l'*Apocalypse de S. Jean*.

WELTE.

TESTAMENT DES DOUZE PATRIARCHES. *Voy.* APOCRYPHE (*littérature*).

TESTER (LIBERTÉ DE) des *ecclésiastiques*. Les ecclésiastiques ont de tout temps pu librement disposer, pendant leur vie ou par testament, des biens qu'ils possédaient avant d'occuper un bénéfice ecclésiastique, des biens qu'ils ont acquis pendant l'exercice de leurs fonctions, par donation, par succession, par une voie légale quelconque (2). Quand ils n'avaient pas de pa-

(1) *Voy.* PROPHÉTIQUES (livres).
(2) C. 1, 2, c. XII, quæst. 3. C. 9, 12, X, *de Testam.*, III, 26. C. 1, X, *de Success. ab intest.*, III, 27.

rents, c'était l'église à laquelle ils appartenaient qui héritait, et, si un ecclésiastique avait successivement occupé des bénéfices dans plusieurs églises, chacune de ces églises héritait en proportion des revenus qu'il en avait tirés (1).

Mais il en était autrement du bien qu'il laissait et qui provenait de son bénéfice, c'est-à-dire de la fortune qu'avaient constituée les revenus de ses fonctions spirituelles; celle-ci devait, d'après l'ancien droit canon, faire complétement retour à l'Église (2). Il lui était seulement permis de faire des legs pieux pour des œuvres de bienfaisance ou de piété, et de laisser des legs modérés à des parents gênés et à de fidèles serviteurs (3).

Il y eut de bonne heure, en Allemagne, des coutumes provinciales s'écartant de ces dispositions canoniques; par exemple : *Conc. Altheim.*, ann. 916, c. 37; *Henrici I Conv. ad Confluent.*, ann. 922, c. 9; *Frider. I Const.*, ann. 1165; mais ces exceptions s'effacèrent avec le temps par le droit commun.

Ce ne fut qu'à partir du quatorzième siècle qu'on laissa aux bénéficiers le droit de disposer plus ou moins largement des biens provenant de leur bénéfice en faveur de leurs parents (*Conc. Herbipol.*, ann. 1298, c. 12; *Conc. Trevir.*, ann. 1310, c. 78; *Conc. Colon.*, ann. 1662, P. II, tit. 13, c. 3, § 1). Seulement il fallait qu'ils laissassent une portion déterminée de leurs biens à l'Église, et cette portion est fréquemment citée dans les statuts diocésains sous le nom de *Ferto* (*Statut. Argent.*, ann. 1435; *Vratislav.*, ann. 1456; *Basil.*, ann. 1502). Il fallait aussi en général que le testament d'un ecclésiastique fût approuvé par l'évêque (*Statut. Wormiense*, ann. 1495; *August.*, ann. 1565; *Prag.*, ann. 1605; *Osnabrug.*, ann. 1628), et, en retour de cette approbation, on prélevait une taxe de 1, 2, 5 pour 100, *nummus centesimus*, *quinquagesimus*, *vigesimus*, sur la succession.

Cette taxe et cette approbation disparurent à leur tour, et aujourd'hui, en Allemagne comme en France, les ecclésiastiques séculiers et les ex-religieux des couvents supprimés ont le droit de disposer légalement par testament de tous les biens provenant des fruits de leurs bénéfices ou de leurs fonctions religieuses.

Cf. Autriche, *Décret aul.* du 18 juillet 1772; *Code pruss.*, P. II, T. II, §§ 99-101; Bavière, *Ord. génér.* du 13 et du 17 novembre 1803, etc., etc. Conf. également l'article HÉRITIERS LÉGITIMES.

PERMANÉDER.

TESTES SYNODALES. *Voy.* SYNODE, SYNODAUX (*témoins*), SYNODAL (*tribunal*).

TESTIMONIALES (LITERÆ). *Voyez* COMMENDATITIÆ LITERÆ.

TÉTRADITES. *Voy.* MONOPHYSITES et ORIGÉNISTE (*controverse*).

TETRAPOLITANA. *Voyez* CONFESSION TÉTRAPOLITAINE.

TÉTRARQUE (τετράρχης, *tetrarcha*). Le droit public romain nommait ainsi les princes vassaux auxquels on laissait la souveraineté de leurs États, sans leur donner le titre de roi. Ce nom provint originairement de la Thessalie, qui, au temps de Philippe de Macédoine, fut partagée en quatre provinces, τετραρχίαι (1). Les trois tribus celtiques, les Trocmes, les Tolistoboiens et les Tectosages, qui étaient venues des Gaules, avaient envahi la Thrace, et de là s'é-

(1) L. 20, *Cod. de Episc.*, I, 3, c. 7, c. XII, quæst. 5.

(2) C. 1, 4, c. XII, quæst. 5; c. 1, 7, X, *de Testam.*, III, 26.

(3) C. 8, 9, 12, X, *de Testam.*, III, 26.

(1) Dem., *Phil.*, 3, c. 26.

taient transplantés en Galatie, s'étaient de même divisées chacune en quatre groupes, ayant leurs princes ou ducs (par conséquent 12 princes), que les Grecs nommèrent des tétrarques, τετράρχαι (1). Cette dénomination resta lorsqu'il n'y eut plus que trois, deux et même un seul de ces princes. Le titre de tétrarque désignant en général un prince régnant, on appela aussi improprement ces tétrarques rois (2), ou on se servit en parlant d'eux du verbe βασιλεύειν, quoique S. Luc (3) emploie plus exactement le mot τετραρχεῖν.

Voyez les articles spéciaux où il est question des tétrarques dont parle le Nouveau Testament, savoir : HÉRODE ANTIPAS, PHILIPPE et LYSANIAS.

TETZEL (JEAN), célèbre Dominicain, qui prêcha les indulgences au seizième siècle en Allemagne, naquit, non à Pirna (4), comme on le dit communément, mais à Leipzig, entre 1450 et 1460. Son père se nommait Jean Dietze; c'était un orfévre, bourgeois de Leipzig. Après avoir terminé ses études élémentaires Tetzel fréquenta, à partir de 1482, l'université de sa patrie, suivant les cours de philologie, de philosophie et de théologie, et s'exerçant dans l'art de la dialectique. Il s'appliqua surtout, sous la direction de Conrad Wimpina, à l'étude de l'éloquence, pour laquelle il avait de grandes dispositions, que secondaient beaucoup de présence d'esprit, de hardiesse, et un extérieur imposant. Il parvint au baccalauréat en philosophie, en 1487, le 6e sur 55 candidats. En 1489 il entra au couvent des Dominicains de Saint-Paul, à Leipzig, où son application lui valut la faveur de son prieur, le Père Martin Adam. Il se distingua bientôt comme orateur populaire, et dès le commencement du seizième siècle on le chargea de divers côtés de prêcher les indulgences. Il s'acquitta de cette mission avec un grand succès, en faisant souvent un éloge exagéré du mérite des indulgences. Les ennemis de Tetzel prétendirent que, dès l'origine de sa prédication, il laissa complétement de côté les conditions de contrition, de confession et d'amendement, formellement exigées par toutes les bulles pontificales pour gagner les indulgences, et qu'il les vendit comme des bills d'indemnité valables pour les péchés à venir; mais c'est une assertion que, jusqu'à ce jour, personne n'a jamais démontrée, car on ne peut compter comme preuves les simples accusations de ses adversaires, les rapports fondés sur de purs ouï-dire et rédigés longtemps après l'explosion de la réforme. On n'a pas prouvé davantage que Tetzel ait commis, comme on l'a prétendu, toutes sortes de fraudes pieuses, d'actes immoraux et jusqu'à des adultères; car ce que Hoffmann (1) et les biographes luthériens de Tetzel, Hecht, Vogel, etc., que Hoffmann a copiés, ont raconté à ce sujet, n'a pas de valeur, puisqu'ils ne fournissent pas de preuves positives et raisonnables. Mais ce qui est certain, c'est que dès ces temps Tetzel rencontra des contradicteurs, soit parce qu'il lui arriva, comme à d'autres prédicateurs, d'annoncer les indulgences sur le ton d'un charlatan; d'avoir été, malgré l'obligation de distribuer gratuitement aux pauvres les billets d'indulgence, entraîné par le désir d'amasser beaucoup d'argent; d'avoir excité d'amères plaintes concernant l'exportation de l'argent qu'il prélevait sur le pays; soit parce qu'il entra en concur-

(1) Strabon, XII, 567.
(2) Cf. *Matth.*, 14, 9.
(3) 3, 1.
(4) *Voir* Bouillet, *Dictionnaire universel d'Hist.*, s. h. v.

(1) *Biographie du prédicateur des indulgences, J. Tetzel*, Leipz., 1844, p. 37, 43, 48, 49, 51,

rence avec d'autres prédicateurs d'indulgence et leur porta préjudice, comme il arriva à Erfurt, en 1508; soit parce que les docteurs n'étaient pas d'accord encore sur la nature et les effets de l'indulgence même, Luther ayant reconnu, lorsqu'il afficha ses fameuses thèses, qu'il ne savait pas ce qu'était à proprement dire l'indulgence; soit enfin parce que, dans sa crédulité et son ignorance, la masse populaire s'imaginait que le mérite des indulgences était bien supérieur à celui que faisaient valoir les prédicateurs eux-mêmes.

Ce fut en 1516 que Tetzel, en qualité de sous-commissaire général du nonce Giovanni-Angelo Arcimboldi et de l'archevêque Albert de Mayence, dont il avait été chercher le pallium à Rome, et qui avait obtenu pour lui du Saint-Siége le pouvoir de prêcher l'indulgence dans toute l'Allemagne, commença en effet ses fameuses et désastreuses prédications en faveur de la construction de l'église Saint-Pierre de Rome. Ces prédications furent l'occasion prochaine du grand schisme opéré par Luther, qui, sur les ruines fumantes de l'unité de l'Église, proclama une indulgence en regard de laquelle celle de Tetzel n'était qu'une plaisanterie, puisque Luther enseignait que l'homme est sauvé par la foi seule, sans les œuvres. On ne peut nier qu'alors, comme antérieurement, Tetzel se rendit coupable de déplorables exagérations, et que les spéculations d'argent jouèrent un rôle important dans son affaire. Les honoraires qu'il retirait des sommes qu'il recueillait annuellement par la vente des indulgences ne le font pas paraître non plus sous un jour fort honorable, et, quoique la pompe qu'il déployait dans ses voyages et ses prédications, comme mandataire du Pape et de l'archevêque, fût conforme aux usages de l'époque et en rapport avec les fonctions et la dignité dont il était revêtu, elle lui fut généralement reprochée.

Mais, en dehors de ces faits avérés, les accusations accumulées contre lui sont évidemment fausses ou ne sont en aucune façon prouvées. Ainsi on a prétendu qu'il était suivi partout par une courtisane et deux enfants; qu'il distribuait des billets d'indulgence pour les péchés futurs; qu'il se vantait de tenir du Pape un pouvoir tel qu'il pourrait pardonner à celui-là même qui aurait violé la sainte Mère de Dieu; qu'un gentilhomme ayant acheté à prix d'argent le billet qui lui remettait ses futurs péchés tomba sur Tetzel et le roua de coups en lui disant: « Voilà le péché que tu m'as pardonné d'avance! »

Toutes ces calomnies sont destituées de preuves historiques. En revanche, le protestant Seidemann publia deux documents, rédigés en 1517, à la demande de Tetzel, par les autorités civiles et religieuses de Halle, qui déclarèrent que jamais elles n'avaient entendu de leurs oreilles, ni entendu dire par personne que Tetzel eut prêché qu'il avait le pouvoir de pardonner à ceux qui violeraient la Ste Vierge (1). D'un autre côté, on peut faire valoir en faveur de Tetzel le document qu'il publia en 1517, *Instructio summaria sacerdotum ad prædicandas indulgentias*, par lequel il exige formellement, pour gagner les indulgences, qu'on se repente et confesse ses péchés; ainsi que l'instruction de l'archevêque Albert, *Instructio summaria pro subcommissariis pœnitentiariis*, etc., qui, outre la contrition, la confession et la communion, prescrit le jeûne, la visite de sept églises dans lesquelles sont suspendues les armes du Pape, et ordonne aux sous-commis-

(1) *Voir* Menzer, art. *Tetzel*, dans le *Lexique religieux* d'Aschbach. Seidemann, *Charles de Miltiz*, Dresde, 1844.

saires de mener une vie décente, d'éviter les auberges et les dépenses superflues (1).

D'après cela il est très-douteux aussi que Tetzel ait prêché que l'âme sort du Purgatoire au moment même où l'aumône résonne dans le tronc.

Il reste établi que la prédication de Tetzel fut sous divers rapports répréhensible, mais qu'on lui a imputé une foule de choses fausses, calomnieuses, imaginaires, et qu'on lui a attribué, sur la vertu des indulgences, des erreurs qui étaient le fait d'un peuple crédule et ignorant. Aussi tous ceux qui étaient bien pensants approuvèrent Luther, quand, le 31 octobre 1517, il publia ses thèses contre l'abus des indulgences. Quoique Luther n'eût jamais entendu prêcher Tetzel, il lui imputa dans ses thèses, sans le nommer, il est vrai, tous les abus auxquels les indulgences donnaient ou pouvaient donner lieu. Tetzel devint le bouc émissaire de l'animadversion publique, et, ce qui était bien plus grave, on vit dès lors paraître, à travers les thèses de Luther, les doctrines avec lesquelles bientôt il se déchaîna contre l'antique Église. Ces thèses s'étant promptement répandues, et Luther lui-même étant monté en chaire pour prêcher contre les indulgences, Tetzel, à son tour, attaqua Luther, malheureusement d'une manière qui blessa au vif l'irritable Augustin. Tetzel fit plusieurs fois durant la semaine allumer sur la place publique de Juterbock un bûcher, pour indiquer qu'en sa qualité d'inquisiteur, que lui avait donnée Léon X, il avait le pouvoir de brûler les hérétiques, et il fit publiquement jeter au feu les thèses de Luther.

Peu de temps après Tetzel se présenta, pour augmenter son autorité, à la licence et au doctorat en théologie à la faculté de Francfort-sur-l'Oder, et il soutint à cette occasion un certain nombre de propositions dirigées contre les thèses de Luther, et dont l'auteur était le recteur de l'université de Francfort, l'ancien maître de Tetzel, Conrad Wimpina. Les étudiants de l'université de Wittenberg répondirent aux propositions de Tetzel en en brûlant 800 exemplaires sur le marché de la ville, après avoir convié solennellement le public à cette exécution. L'intrépide Tetzel ne se laissa point ébranler; il publia, en mai 1518, une réplique à Luther, intitulée : *Réfutation d'un audacieux sermon comprenant vingt articles hérétiques sur les indulgences et la grâce.*

Il y soutient, entre autres, avec raison, que l'indulgence ne remet pas seulement les peines canoniques, et que son usage, légitime et raisonnable, loin d'entraver, favorise la pratique des bonnes œuvres (1). Malheureusement les choses en étaient déjà arrivées si loin que la voix de Tetzel se perdit dans les clameurs de ses adversaires, de jour en jour plus nombreux. Luther déversa sur lui le flot de ses injures et de sa colère, et proclama hautement à son tour une *indulgence* qui coûta évidemment plus cher à l'empire germanique et à la Chrétienté entière que celles qu'avait prêchées le malheureux Tetzel.

Tetzel, injurié, outragé, ne fut bientôt plus sûr de sa vie, comme il le mande dans sa lettre du 31 décembre 1518 au nonce Miltiz (2), qui l'avait invité à se rendre à Altenbourg. Tetzel dit dans cette lettre que, depuis longtemps, il s'était victorieusement justifié de vive voix et par écrit des blasphèmes qu'on lui avait imputés à l'égard de la sainte Vierge, et que, malgré cela, Lu-

(1) *Voir* Hofmann, p. 63 69.

(1) *Voir* Hofmann, p. 116.
(2) *Voy.* MILTIZ.

ther continuait à le décrier comme un hérétique et un blasphémateur.

On voit combien Tetzel eut à souffrir, dans une lettre d'Hermann Rab, provincial de son ordre, du 3 janvier, où il est dit, entre autres : *Nescio, revera, si inveniatur similis ei, qui tot, talia et tanta pro sanctissimæ Sedis excellentia et fecit, et passus sit, et nunc patiatur... Qualibus autem confusionibus*, MENDACIIS, QUÆ IN INFINITUM CONFINGUNTUR DE EO, *proscindatur*, *omnes anguli platearum clamant* (1).

Cependant le nonce Miltiz, cherchant à adoucir Luther, l'avait traité avec bienveillance, et en avait obtenu la promesse (peu sérieuse) qu'il se tairait sur les points controversés si ses adversaires gardaient le silence, et, d'un autre côté, il avait fait comparaître Tetzel à Leipzig, en 1519, lui avait durement demandé compte de sa conduite, et l'avait menacé de la colère du Pape. Tetzel ne survécut pas longtemps à ce triomphe de Luther; il mourut au mois de juillet de la même année.

Luther assure qu'il écrivit une lettre de consolation à Tetzel malade. Peut-être se repentait-il de l'avoir si durement traité (2)!

SCHRÖDL.

TEUTONIQUE (ORDRE), *Milites hospitales Sanctæ Mariæ Jerosolomitanæ, ordo Equitum Teutonicorum.*

Lorsque les croisés, commandés par Godefroi de Bouillon (3), eurent conquis Jérusalem (1099), deux ordres militaires et religieux déployèrent une pieuse et féconde activité en Terre-Sainte; ce furent les chevaliers de Saint-Jean et les Templiers (1). En même temps les pèlerins et les croisés qui vinrent d'Allemagne en Palestine furent l'objet de la sollicitude d'un certain nombre de Chrétiens allemands, qui prirent soin des malades, des blessés et de la sépulture des morts. C'est ainsi qu'avec l'approbation du patriarche de Jérusalem se fonda, en 1118, un hôpital qu'on nomma la *Maison teutonique de Notre-Dame de Jérusalem*, parce que la chapelle de cette maison était dédiée à la sainte Vierge. Durant le siége de Saint-Jean d'Acre, en 1190, ce furent surtout de nobles chevaliers de Lubeck et de Brême qui se préoccupèrent des blessés. A défaut d'autre abri ils se servirent des voiles de leurs navires pour en faire des tentes sous lesquelles ils reçurent et soignèrent ces malheureux.

De cette alliance du courage militaire et de la piété chrétienne naquit l'ordre des Chevaliers teutoniques de Notre-Dame de Jérusalem, qui fut approuvé par le Pape Célestin III en 1191. Henri, roi de Jérusalem, et Frédéric, duc de Souabe, d'accord avec l'empereur Henri VI, créèrent chevaliers quarante gentilshommes allemands, auxquels le patriarche de Jérusalem donna l'habit religieux, consistant en un manteau blanc, marqué au côté gauche de la poitrine d'une croix noire. La règle de Saint-Augustin devint la base de la règle des chevaliers Teutoniques et fut adaptée au but particulier de cet ordre. Le *Livre de l'ordre Teutonique*, qui date de cette époque, se divise en trois parties, et renferme les règles, les lois et les coutumes de l'ordre. Il est rédigé avec la noble simplicité qui caractérise les œuvres du moyen âge.

D'après ce livre, les bases de la vie religieuse des chevaliers sont les vœux d'obéissance, de pauvreté et de chas-

(1) *Voir* Hofmann, p. 139.

(2) Hofmann termine dignement son ouvrage sur Tetzel par la note de la page 149 : « On rapporte que Tetzel commençait ses sermons en disant tout bas : *Mundus vult decipi*, et ajoutant tout haut : Voilà pourquoi je suis ici.

(3) *Voy.* GODEFROI.

(1) *Voy.* JEAN (chevaliers de Saint-), et TEMPLIERS.

teté. Les chevaliers sont appelés à rénoncer à eux-mêmes, en pratiquant les jeûnes, les veilles, le soin des malades, le service de la guerre, une vie à la fois contemplative et militante. Après une année de probation le novice demande l'habit de l'ordre. Il se met à genoux devant les supérieurs et les prie de l'agréer pour le salut de son âme. Le supérieur déclare au récipiendaire que l'ordre ne lui promet que de l'eau, du pain et un humble vêtement. Le candidat prononce ses vœux et reçoit l'habit durant la messe.

Le livre de l'ordre ne parle pas en détail de sa constitution; il la suppose connue. Le chef de l'ordre porte le titre de *grand-maître*. Il est élu à vie. Les possessions de l'ordre, en Allemagne, en Italie et en Livonie, sont dirigées par des *provinciaux*. Le supérieur des possessions d'Allemagne se nomme le *maître Teutonique;* celui de Livonie, la *maître de l'armée*. Le *maréchal* est chargé des affaires de la guerre. Les grands dignitaires sont les conseillers du grand-maître. Ces dignitaires sont: le *grand-commandeur*, le *grand-hospitalier* et le *grand-drapier*. Les bailliages ou les possessions particulières de l'ordre ont à leur tête un *commandeur du bailliage*, et les bourgs et couvents un simple *commandeur*.

Les auxiliaires des commandeurs sont les *prieurs*. Les simples membres se nomment *frères*. Outre les *frères chevaliers*, il y eut, dès les premiers temps, des *frères prêtres*, chargés du service divin et de l'administration des sacrements, portant également le manteau blanc. Enfin, comme dans le tiers-ordre de Saint-François et de Saint-Dominique, il y avait des *frères servants;* ceux-ci pouvaient être mariés : ils ne portaient que la moitié de la croix de l'ordre. Les *sœurs de l'ordre*, vivant dans des couvents particuliers, s'occupaient du soin des malades et de l'instruction de la jeunesse.

L'ordre Teutonique, dont l'organisation se régularisa peu à peu, combattit vaillamment dans les rangs des armées chrétiennes contre les Sarrasins. Le vieux *Livre de l'Ordre* dit qu'en récompense de leur fidélité et de leur valeur plusieurs Papes jetèrent des regards bienveillants sur l'ordre et lui conférèrent toute espèce de franchises et de priviléges.

Le premier grand-maître fut *Henri de Walpot de Bassenheim*. Henri et ses deux successeurs, *Othon de Kerpen* et *Hermann de Bart*, moururent en Terre-Sainte. Le grand-maître *Hermann de Salza* (1) fut créé prince de l'empire par l'empereur Frédéric II, qui lui conféra le droit de porter dans ses armes l'aigle impériale sur un écu d'or. Le Pape Honorius III remit à Hermann un anneau précieux.

Malheureusement, tandis que l'ordre Teutonique accumulait à cette époque de l'argent, des biens, des droits, des priviléges, les croisades n'avaient pas le succès qu'on en avait espéré. Jérusalem retomba au pouvoir des infidèles, et déjà la majeure partie de la Terre-Sainte était aux mains des Sarrasins lorsque Hermann de Salza résolut de transférer sa résidence de Saint-Jean d'Acre à Venise (1224). Là les députés de Conrad, duc de Masovie (contrée des environs de Varsovie et de Ploczko), vinrent inviter les chevaliers à prêter leur concours au duc contre ses voisins les Prussiens. Les Prussiens étaient encore païens; ils sacrifiaient des victimes humaines à leurs idoles et vivaient de chasse et de pillage.

Le Pape et l'empereur s'unirent au duc de Masovie pour recommander aux chevaliers Teutoniques l'entreprise qu'on leur proposait. L'ordre finit par

(1) *Voy.* SALZA (Hermann de).

accepter cette mission. Ce fut un grave événement dans l'histoire de la religion de l'Europe septentrionale.

D'un côté on ne peut méconnaître que ce fut par l'ordre Teutonique que le Christianisme pénétra parmi ces populations opiniâtres, et, d'un autre côté, il faut admirer avec quelle prudence les Papes cherchèrent à modérer l'esprit de conquête qui animait l'ordre. Les chevaliers conquirent rapidement une portion du pays, qui, suivant les mœurs d'alors, leur fut abandonnée. La conquête de la Prusse marcha plus rapidement encore lorsque les *Chevaliers du Glaive*, fondés par Albert, évêque de Riga, s'unirent à l'ordre Teutonique, en 1238. Dès qu'ils furent maîtres du pays ils s'en assurèrent la possession en élevant des châteaux forts.

Sous le grand-maître *Conrad de Thuringe*, beau-frère de Ste Élisabeth (1), les chevaliers prirent part à la malheureuse bataille de Liegnitz (1241), livrée aux Tartares. Beaucoup d'entre eux y trouvèrent la mort.

Henri de Hohenlohe, élu grand-maître en 1244, donna à l'ordre tous ses biens, y compris Mergentheim. Alors furent successivement créés en Prusse les évêchés d'Ermeland, de Culm, de Samland et de Poméranie, et bâties, à grands frais, pour les nouveaux convertis, de magnifiques églises, que, dit un chroniqueur, les païens préférèrent bientôt à leurs antiques forêts. Les chevaliers Teutoniques introduisirent en même temps en Prusse l'agriculture, l'industrie, la civilisation, les sciences et la foi, et la Prusse fut totalement germanisée par eux. A la même époque une partie des chevaliers avait rejoint le roi de France S. Louis, engagé dans une malheureuse croisade en Palestine. S. Louis conféra à l'ordre, en 1250, le droit de surmonter les quatre branches de la croix du grand-maître d'une fleur de lis d'or, rappelant les armes de France. Le Pape Innocent IV lui conféra (1254) le droit de modifier ses règles (suivant les temps), sans toucher aux vœux, qui devaient rester intacts. Sous le Pape Alexandre IV l'ordre obtint les mêmes droits que les chevaliers de Jérusalem et ceux du Temple. Les grands-maîtres *Hannon de Sangershausen* et *Hartmann de Heldrungen* furent les contemporains de l'empereur Rodolphe de Habsbourg, qui prit l'ordre sous sa protection spéciale.

La conquête de la Prusse fut achevée en 1283, après de nombreuses et terribles batailles, livrées dans le cours de cinquante ans.

En 1291, Saint-Jean d'Acre ayant été pris par le sultan Mélek, le grand-maître *Conrad de Feuchtwangen* transféra sa principale résidence à Venise. Le grand-maître *Godefroi, comte de Hohenlohe*, préféra se rapprocher des possessions prussiennes et fixa sa résidence dans la maison teutonique de *Marbourg*, en Hesse. Son successeur *Siegfried de Feuchtwangen* se fixa en Prusse, et *Marienbourg* sur la Nogat devint la résidence du grand-maître. Les chevaliers Teutoniques, obéissant strictement à leurs supérieurs, consacrant leurs biens au soulagement des pauvres, et méprisant les avantages du monde au milieu de leurs richesses, jouissaient de la considération générale, malgré les attaques dont ils étaient l'objet et les craintes qu'ils inspiraient.

L'ordre parvint à son apogée sous la maîtrise de *Charles Beffart de Trèves*; les chevaliers entrèrent alors en lutte avec leurs voisins les Lithuaniens, qui formèrent une alliance avec les Polonais.

Le grand-maître *Werner d'Orseln*

(1) *Voy.* ÉLISABETH.

(1329) parvint à faire conclure un armistice, et fut assassiné (1330) par un chevalier qui, puni à plusieurs reprises pour son immoralité, enfonça un couteau dans la poitrine du grand-maître, un soir, au moment où il sortait de la chapelle.

Ludger, duc de Brunswick, élu en 1331, prince excellent, sut manier habilement l'épée et la plume, fit heureusement la guerre, et chanta dans un poëme la vie et la mort de Ste Barbe, dont le chef est vénéré à Marienbourg. Il fonda la cathédrale de Kōnigsberg et protégea les sciences et les arts. Un prêtre de son ordre, *Nicolas Jéroschin*, écrivit à cette époque l'histoire des chevaliers Teutoniques en vers. Ludger parvint, après bien des combats livrés aux Lithuaniens et aux Polonais, à conclure la paix (1335).

Ludolphe König, seigneur de Weitzau, chevalier saxon, élu grand-maître, ordonna, en 1341, aux frères de réciter à genoux l'*Angelus*, au moment où sonnerait la cloche du soir, déclarant qu'ils ne pouvaient mériter la protection divine que par leur fidélité à la prière et à tous les exercices de piété.

Henri Dusemer d'Arffberg fit, en 1348, amener en Prusse 2,000 prisonniers païens de Lithuanie, et, après les avoir fait instruire dans le Christianisme, il leur permit de retourner librement chez eux, dans l'espoir qu'ils raconteraient à leurs concitoyens combien la religion catholique, qu'ils repoussaient si vivement, était douce, pacifique et bienveillante. A cette époque les fils des plus grandes maisons aspiraient à entrer dans l'ordre ; c'était un grand honneur que d'en porter l'habit. Ainsi Othon, fils de Christophe, roi de Danemark, abandonna le sceptre à son plus jeune frère Waldemar et se fit admettre au nombre des chevaliers Teutoniques.

Winrich de Kniprode (1351), grand-maître, ne manquait pas de s'approcher avec tous les chevaliers de la table du Seigneur aux jours solennels. Il célébrait la Fête-Dieu par une procession publique. Il défendit dans tous les pays soumis à l'ordre de tenir des marchés le dimanche. Des visiteurs inspectaient les maisons de l'ordre afin de s'assurer de l'observation de la discipline. On punissait publiquement ou en chapitre les fautes commises par les frères.

Les guerres renouvelées contre les Lithuaniens, qui avaient violé le traité de paix, déterminèrent l'ordre à admettre des mercenaires dans son armée, tandis que tous ceux qui étaient arrivés jusqu'alors en Prusse avaient servi pour l'amour de Dieu et de la Ste Vierge.

Le grand-maître *Zollner de Rodenstein* recueillit de son prédécesseur, en 1382, un pays florissant par la piété des chevaliers, le bien-être des habitants et l'abondance des greniers publics. La puissance, la richesse, la considération dont jouirent les membres de l'ordre firent peu à peu substituer à l'humble dénomination de *frères* le titre de *seigneurs Teutoniques*. Ils furent obligés de prendre de nouvelles mesures pour soutenir la guerre que leur déclara le grand-prince de Lithuanie Jagellon (1), qui, en 1386, épousa Hedwige, reine de Pologne, détermina son peuple à accepter le baptême et à combattre l'ordre Teutonique. Depuis longtemps celui-ci avait eu recours, pour stimuler et récompenser l'ambition de ses chevaliers, à l'institution de la *table d'honneur*. On attachait, en Allemagne, un très-haut prix à être admis à cette table d'honneur, parce que cette distinction n'était accordée qu'aux chevaliers qui s'étaient signalés par des faits d'armes

(1) *Voy.* JAGELLON.

héroïques. Malheureusement on commençait à entrer dans l'ordre moins pour servir et être assis un jour à la table d'honneur que pour gagner la solde. La fleur de la chevalerie se flétrissait à mesure que la foi défaillait.

Le grand-maître *Conrad de Dallenrode* laissa prêcher les erreurs de Wiclef dans ses États. Il était d'avis « qu'il fallait que, dans les pays soumis à l'ordre, il n'y eût à côté de l'évêque qu'un seul prêtre, qui habiterait une mansarde pour n'embarrasser personne, et qu'on ferait appeler quand on en aurait besoin pour le salut de son âme. » Il mourut en 1394, sans confession ni absolution. Les choses en étaient venues si loin que les gens de la campagne se moquaient de ce qu'il y avait de plus saint et que l'ordre fut obligé de promulguer des lois sévères contre les hérétiques (1405).

La piété de *Conrad de Jungingen* l'exposa à toute espèce de moqueries. Les campagnes et les villes lui refusèrent les contributions dont il ne pouvait se passer pour soutenir la guerre contre les Lithuaniens.

Le hardi et ardent *Ulrich de Jungingen*, frère du précédent, fit le dénombrement de l'ordre, en 1407; il compta 3,000 chevaliers, 200 prêtres, 60 villes et autant de châteaux forts appartenant à l'ordre. La puissance des chevaliers et leurs richesses croissantes engendrèrent alors une foule d'abus et de désordres. Il fallut promulguer des décrets contre le luxe et le jeu. Une nouvelle rupture éclata entre Jagellon et l'ordre Teutonique. On se rencontra à Tannenberg en 1410; 150,000 Polonais se trouvèrent en face de 83,000 hommes, formant l'armée teutonique. La bataille fut fatale à celle-ci, qui perdit le grand-maître, le grand-commandeur, le maréchal et 600 chevaliers, tombés morts sur le champ de bataille. La puissance militaire de l'ordre fut brisée; l'armée ennemie marcha contre Marienbourg, dont la défense fut entreprise par *Henri Reuss, comte de Plauen.*

Au bout de soixante jours les Polonais se virent obligés de lever honteusement le siége. Jagellon avait sommé les villes de se soumettre, et déjà les habitants s'étaient procuré des costumes polonais lorsque, l'ordre Teutonique reprenant le dessus, ils se hâtèrent de remettre leurs manteaux prussiens. Le courageux défenseur de Marienbourg, le comte de Plauen, élu grand-maître, ne répondit pas malheureusement à l'attente des chevaliers. Il favorisa les prédicateurs hussites, permit de se marier à des novices mécontents, qui étaient la plupart si dépravés qu'il fallut ou les enfermer dans leur couvent ou les chasser du pays. Il prit l'argenterie des églises, en fit battre monnaie, promut ses proches aux plus hautes fonctions de l'ordre et cessa de faire ses pâques.

Il en résulta qu'un grand nombre de membres de l'ordre adressèrent leur plainte au Pape et à l'empereur. Le comte de Plauen fut jugé, destitué et enfermé dans une forteresse, où il mourut au bout de quelques années.

Sous l'administration des deux grands-maîtres suivants, *Michel Küchmeister de Sternberg* (1413) et *Paul Belliger de Russdorf* (1422), non-seulement les affaires du pays prirent une mauvaise tournure, mais l'ordre lui-même se divisa en deux partis, les uns poussant à la guerre contre les Polonais, les autres voulant la paix. Les nobles et les villes profitèrent de cette division et s'unirent pour faire valoir leurs droits; ils nommèrent cette union la *ligue prussienne*, et le grand-maître fut contraint de la reconnaître en 1440.

Cependant le péril fut conjuré par l'énergie du grand-maître *Conra*

d'Erlichshausen. Il prescrivit une formule de soumission et d'hommage aux villes. Quatre d'entre elles, Elbing, Thorn, Königsberg et Dantzig, conclurent une alliance secrète, se placèrent sous la protection de la Pologne et payèrent un tribut au roi. Conrad s'efforça de rétablir la discipline, profondément déchue. En 1442 il fit faire des copies du *Livre de l'Ordre*, et y ajouta des lois nouvelles, destinées à raviver le sentiment religieux.

Son exemple fut parfaitement suivi par son neveu et successeur, *Louis d'Erlichshausen*, qui exigea que les villes renonçassent à leur ligue. Les villes résistèrent et ne voulurent point se soumettre à la décision de l'empereur et du Pape, qui avaient été pris pour arbitres. Il en résulta une guerre de treize ans, dans laquelle l'ordre, après avoir perdu Marienbourg (1460) et plusieurs sanglantes batailles, fut repoussé par les Polonais des pays situés au delà de la Vistule. La paix fut rétablie, grâce à l'intervention du légat du Pape, Rodolphe, évêque de Lavant. Cette paix, signée à Thorn (1466), contenait quatre articles, en vertu desquels l'ordre devait renoncer, en faveur de la Pologne, à une grande portion de ses États, et accepter le reste à titre de fief de la couronne de Pologne; le grand-maître était tenu de prêter hommage de fidélité, et en outre il lui était interdit de se faire relever par le Pape de l'obligation d'exécuter ce traité, l'ordre ne devant reconnaître d'autre suzerain que le roi de Pologne.

La prestation de fidélité parut dure aux grands-maîtres qui se succédèrent, *Henri Reuss, comte de Plauen, Henri Reffle de Richtenberg* et *Martin Truchsess de Wetzhausen*; ils furent néanmoins contraints de s'y soumettre. Il en fut de même du grand-maître *Jean de Tieffen* (1489), homme pieux et austère, qui ne dormait que sur la paille, et qui invoquait avec ardeur, en toute occasion, le « Dieu du ciel ».

Dans cette situation pénible, où ils perdaient, les unes après les autres, leurs plus anciennes possessions, les chevaliers pensèrent qu'il serait utile d'élire un grand-maître qui fût par lui-même dans une situation puissante. Ils nommèrent *Frédéric de Saxe*, qui, intronisé en 1498, refusa nettement de prêter hommage au roi de Pologne et fit valoir ses droits sur les pays et les forteresses enlevés à l'ordre. Il fut soutenu dans sa résistance et ses légitimes réclamations par le Pape et l'empereur. Déjà on était convenu d'une conférence, et la négociation était entamée, lorsque le grand-maître mourut en 1510, laissant l'ordre dans une situation qui allait devenir de plus en plus critique.

Albert, margrave de Brandebourg (1), fit, en qualité de grand-maître, son entrée à Königsberg en 1521. Il refusa le serment de fidélité que les Polonais réclamèrent. A ce refus une armée polonaise s'avança contre la Prusse. Albert de Brandebourg et Sigismond de Pologne se rencontrèrent à Thorn (1520). Albert, sous prétexte de régler les affaires de son ordre, se rendit à la diète de Nurenberg de 1522. Là il fit la connaissance d'Osiander, qui prêchait dans le sens de Luther. Luther lui-même s'empressa de conseiller au grand-maître, qu'il voyait jeune, ambitieux et sensuel, d'embrasser le protestantisme, et de s'attribuer la possession temporelle des États de l'ordre Teutonique. On voit encore, dans la bibliothèque ducale de Wolfenbüttel, la lettre originale que Luther adressa aux chevaliers pour les engager à renoncer à leur foi. « L'ordre, dit-il, n'est ni agréable à Dieu, ni utile aux hommes. Il vaut mieux vivre

(1) *Voy.* ALBERT DE BRANDEBOURG.

sans mœurs que de se marier avec la permission d'un concile. » Albert, en entendant les propos de Luther, se mit à sourire ; il avait déjà arrêté en lui-même le plan qu'il allait suivre.

Après avoir préparé la ruine de l'ordre, au point de vue religieux, financier et militaire, il se rendit à Cracovie et y conclut, en 1525, avec Sigismond, roi de Pologne, un traité, qui contenait en substance « qu'Albert posséderait les États prussiens appartenant à l'ordre comme un duché séculier ; que le duc de Prusse aurait la seconde place après le roi dans les diètes de Pologne ; que le duc ne pourrait rien aliéner de ses États sans l'autorisation du roi de Pologne ; qu'on n'établirait aucun impôt dans le pays sans le consentement du duc et du roi ; que le duc renoncerait à tous les priviléges émanés du Pape et de l'empereur et ne reconnaîtrait que ceux que lui conférerait la Pologne. » A la place de l'étendard de l'ordre Albert reçut, en prêtant hommage, un drapeau de soie blanc, au milieu duquel se trouvait un aigle noir ayant la lettre S sur la poitrine. Alors Albert embrassa le protestantisme et épousa la princesse Dorothée de Danemark. Les historiens hostiles à l'Église et les panégyristes des Brandebourg exaltent l'apostasie d'Albert comme l'acte héroïque, l'œuvre magnanime d'un homme hardi, qui secoua opportunément de vieux préjugés et des coutumes surannées. Malgré ces éloges, en face des faits, ce sera toujours dans l'histoire une note d'infamie pour Albert de s'être attribué un bien qui ne lui appartenait pas, d'avoir violé ses vœux et faussé son serment. Les contemporains d'Albert eux-mêmes ne purent croire « qu'un prince aussi haut placé fût capable d'une conduite aussi indigne. »

Après avoir apostasié, Albert entraîna dans sa chute quelques chevaliers aussi pervers que lui, et mit en usage toute espèce d'intrigue, de ruse et de violence pour imposer le protestantisme au peuple. Les prêtres restés fidèles à l'Église furent exposés à la risée et aux outrages. Les chanoines de Marienwerder déclarèrent « que rien ne pourrait les séparer de Rome, » et aimèrent mieux se laisser charger de chaînes et jeter en prison que de rétracter leur déclaration. La rapide propagation de la doctrine luthérienne en Prusse ne fut évidemment pas, comme le prétendent quelques Luthériens, l'effet de la merveilleuse bénédiction de Dieu. Les conséquences immédiates du protestantisme furent désastreuses pour le pays. L'immoralité devint si générale et si profonde parmi le peuple qu'Albert lui-même fut obligé de décréter des lois contre les abus les plus effrayants. Un chroniqueur du temps s'exprime en ces termes (1) : « Avant d'avoir embrassé le luthéranisme les chevaliers Teutoniques pratiquaient avec zèle leurs exercices de piété ; ils étaient sérieux dans l'ordinaire de la vie, sobres dans les repas, décents et moraux dans leur conduite ; ils observaient exactement leurs heures de prières ; ils ornaient leurs églises avec dévotion ; la splendeur et la force brillaient dans leurs maisons. Dès qu'ils admirent les principes luthériens tout ce bien s'évanouit. »

Cependant, tout en perdant la Prusse et l'importance politique qu'elle lui donnait, l'ordre Teutonique résista vaillamment à la réforme. Maltraité, pillé, ruiné, il ne plia pas sous le joug honteux de l'hérésie. Il demeura fidèle à l'Église catholique et à la maison impériale. L'ordre Teutonique empêcha maintes familles nobles et considérées de se séparer de l'Église

(1) Bredenbach, *Hist. bell. Livon.*, Duaci, 1564.

catholique; il fournit de vaillants capitaines à l'empire; il continua par ses prêtres à instruire et à édifier le peuple. Les chevaliers d'Alsace et de Bourgogne, d'Autriche et du Tyrol, de Franconie, de Hesse, d'Utrecht, de Thuringe, d'Altenbiesen, de Lorraine et de Saxe, s'unirent et élurent *Walter de Kronberg* grand-maître, au chapitre général de l'ordre tenu à Mergentheim (1526).

Après avoir été approuvé par l'empereur Charles-Quint, Walter fut, en 1527, nommé administrateur de la maîtrise de Prusse. Une assemblée de tous les baillis, réunis à Francfort en 1529, le nomma maître Teutonique, et le chargea de remplir sa double fonction en Allemagne et en Prusse, jusqu'à ce qu'on pût élire un maître spécial pour la Prusse, quand elle aurait fait retour à l'ordre.

Mais l'ordre ne put rentrer en possession de ses domaines, quoiqu'Albert eût été mis au ban de l'empire (1532) et menacé d'exécution. Les changements politiques, la perturbation de la vie conventuelle, l'amoindrissement du nombre des chevaliers rendirent de nouvelles mesures nécessaires et devinrent l'occasion de la *Constitution de Walter de Kronberg*. Le grand-maître assista à diverses diètes pour sauvegarder les intérêts de son ordre; mais il ne put atteindre le but de ses efforts et n'obtint pas l'exécution de la Prusse.

Le commandeur du bailliage de Hesse, *Wolfgang Schutzbar*, surnommé *Milchling*, qui s'était distingué par son énergique conduite vis-à-vis du fameux landgrave Philippe de Hesse (1), fut élu grand-maître en 1543. Il prit part, à la tête de cent vingt chevaliers, à une campagne contre la France et à la guerre de Smalkalde, durant laquelle il amena quinze cents chevaux à l'armée de l'empereur. Plusieurs chapitres tenus à cette époque s'occupèrent de la réforme de l'ancien *Livre de l'Ordre*, de l'envoi de mandataires au concile de Trente et des mesures à prendre contre les chevaliers apostats. Ils firent paraître aussi des Mémoires imprimés en faveur de leurs droits sur la Prusse.

Ils perdirent la Livonie (1). Le maître de l'armée, *Gotthard Kettler*, qui avait apostasié, s'arrogea, à titre de duc, le pays placé sous la protection de la Pologne, malgré les protestations et la résistance de ses confrères.

Sur ces entrefaites Albert de Brandebourg mourut, en 1568, et l'ordre crut devoir profiter de cette occasion pour faire valoir de nouveau ses droits sur la Prusse. *George Hund de Wenkheim* et *Henri de Bobenhausen* eurent recours à tous les moyens légaux pour faire rentrer la Prusse en leur pouvoir, mais leurs représentations demeurèrent inutiles; au lieu de les écouter, une diète de l'empire chargea des commissaires de leur signifier d'avoir à se rendre aux frontières de la Hongrie pour combattre les Turcs. Ils refusèrent dans une réplique vigoureuse, tout en offrant de combattre les Turcs pour l'honneur de Dieu et le bien de la Chrétienté. En effet, en 1596, on vit paraître toute une compagnie de chevaliers Teutoniques dans les plaines de la Hongrie, et 400 cavaliers servaient dans les armées impériales à la solde de l'ordre.

L'archiduc *Maximilien*, frère de l'empereur Rodolphe II, élu grand-maître en 1606, fit renouveler le *Livre de l'Ordre*, « afin que la conscience des membres fût tranquillisée par rapport aux modifications qu'avait subies l'ordre et qui ne permettaient plus de suivre à la lettre les statuts. »

Charles, archiduc d'Autriche, frère de l'empereur Ferdinand II, grand-

(1) *Voy.* PHILIPPE DE HESSE.

(1) *Voy.* LIVONIE.

maître, fut sacré évêque, et administra à ce titre les diocèses de Brixen et de Breslau. Durant la guerre de Trente-Ans (1) l'ordre eut à sa tête *Jean-Gaspar de Stadion* et *Léopold-Guillaume*, archiduc et frère de l'empereur Ferdinand III. Il assista, en 1658, au couronnement de l'empereur Léopold Ier, à Francfort. Il était évêque de Strasbourg, Passau, Olmutz et Breslau; il se fit généralement estimer et aimer. Conformément à une décision arrêtée en chapitre, chaque chevalier s'engagea à prendre part à trois campagnes contre les Turcs. En 1662 parut une ordonnance qui prescrivait de remettre le *Livre de l'Ordre* à tous les novices et de le leur expliquer durant l'année de probation.

Le grand-maître *Gaspar d'Ampringen*, pieusement élevé à l'université de Fribourg par les Jésuites, se signala par sa bravoure dans les batailles contre les Turcs. Il fut nommé par l'empereur gouverneur de Hongrie et capitaine général de la Silésie.

Les grands-maîtres *Louis-Antoine*, de la maison ducale du *palatinat de Neubourg* (1684-1694), et *François-Louis*, de la même maison (1694-1732), jetèrent un grand éclat sur l'ordre par leur haute position dans l'empire germanique et par leur valeur militaire.

Clément-Auguste, duc de Bavière, fils de l'électeur Maximilien de Bavière, élu grand-maître en 1732, protesta, à la diète de l'empire de 1736, contre l'électeur de Brandebourg, qui venait de prendre le titre de roi. Il fit servir les chevaliers dans les armées de l'impératrice Marie-Thérèse (2) contre Frédéric de Prusse.

Le grand-maître *Charles-Alexandre, duc de Lorraine*, frère de l'empereur François Ier, feld-maréchal et gouverneur des Pays-Bas autrichiens, rendit de grands services à son ordre, comme le prouvent entre autres ses ordonnances.

Maximilien-François, archiduc et frère de l'empereur Joseph II, électeur de Cologne (1), prince-évêque de Munster, fut d'abord coadjuteur de son prédécesseur et fut élu grand-maître en 1780. Un chapitre de l'ordre, de 1791, décréta que le nombre des chevaliers de chaque bailliage serait réduit au chiffre de 80 à 90. Maximilien mourut en 1801 et eut pour successeur l'*archiduc Charles-Louis*, qui se démit de sa dignité, en 1804, en faveur de l'*archiduc Antoine-Victor*, autre frère de l'empereur François II. A la paix de Presbourg, en 1805, un article du traité menaça l'existence de l'ordre Teutonique. Cependant l'empereur François II confirma, en 1806, l'archiduc Antoine-Victor dans sa dignité et l'ordre Teutonique dans sa constitution. Le traité de paix de Vienne (1809) enleva à l'ordre toutes ses possessions, sauf celles qu'il avait dans l'empire d'Autriche. Mergentheim, qui jusqu'alors avait appartenu à l'ordre, fut adjugé par Napoléon au roi de Wurtemberg. Les sujets de l'ordre s'insurgèrent contre le nouveau souverain, qui était protestant, et dont on ne pouvait vanter ni la tolérance religieuse, ni la modération politique, au moment où il occupa le pays. Quoique plus tard les événements de la guerre tournèrent davantage en faveur de l'ordre, il ne put recouvrer ses possessions anciennes. Ses biens situés en Illyrie et dans le Tyrol, et la commanderie de Saxenhausen, située dans la ville libre de Francfort, lui furent restitués. Un décret impérial de 1834 déclara l'ordre Teutonique, dans les États autrichiens, *un institut religieux et militaire indépendant*, immédiate-

(1) *Voy.* GUERRE DE TRENTE-ANS.
(2) *Voy.* MARIE-THÉRÈSE.

(1) *Voy.* COLOGNE.

ment soumis à l'empereur, qui en est le protecteur permanent.

Après la mort d'Antoine-Victor (1835), l'archiduc *Maximilien d'Autriche et d'Este* fut élu grand-maître.

L'empereur Ferdinand Ier lui écrivit de sa main une lettre (1837) qui approuvait les mesures décrétées dans les derniers temps par l'ordre, sur son organisation intérieure et extérieure. Une patente impériale, publiée en 1840, définit les droits publics et privés de l'ordre Teutonique. Celui-ci fit imprimer un *Recueil* des règles, statuts et mesures d'organisation les plus récents, qui fut remis entre les mains de chaque membre.

En 1846 l'archiduc *Guillaume*, fils de l'archiduc Charles-Louis, entra dans l'ordre Teutonique et fut nommé coadjuteur. Au moment de la révolution de 1848, durant les troubles qui agitèrent les provinces de la monarchie autrichienne, l'Italie et la Hongrie, les chevaliers de l'ordre prirent rang dans l'armée impériale et combattirent pour l'empereur, la patrie et la loi.

En 1851 l'ordre comptait, outre le grand-maître et son coadjuteur, quinze chevaliers, dont la plupart servaient dans l'armée autrichienne. Le feld-maréchal comte Haugwiz était commandeur du bailliage d'Autriche; le général comte Attems, commandeur du bailliage de l'Etsch et de la Montagne. Trente prêtres environ, appartenant à l'ordre, étaient dispersés en Silésie, dans la basse Autriche et le Tyrol.

L'histoire prouve que l'ordre Teutonique a toujours été fidèlement attaché à la cause de l'empire, de la religion et de l'Église.

Cf. Pierre Duisbourg, *Chronicon Prussiæ;* Hartknoch, *l'Ancienne et la Nouvelle Prusse*, Francf., 1684; Luc David, *Chronique de Prusse*, Königsberg, 1812; Vénator, *Mémoire historique sur l'ordre Teutonique,* Nurenberg, 1680; *Duellii Histor. ord. equit. Teut.*, Viennæ, 1727; de Wal, *Histoire de l'ordre Teutonique,* Paris et Reims, 1784-1788; Louis de Baczko, *Hist. de Prusse*, Kœnigsberg, 1792-1800, écrit dans l'esprit du temps; Voigt, *l'Ordre des chevaliers de Sainte-Marie,* Königsberg, 1843; Hennes, *Codex diplomaticus ordinis S. Mariæ Teutonicorum,* Mayence, 1845; Bachem, *Essai d'une chronologie des grands-maîtres de l'ordre Teutonique*, Munster, 1802; Stettler, *Hist. de l'ordre Teutonique dans le canton de Berne,* 1842; Millauer, *l'Ordre Teutonique en Bohême*, Prague, 1832; Bethlen (Alexis, comte de), *l'Ordre Teutonique en Transylvanie*, Vienne, 1831; Hentschel, *Conversion des Prussiens* (poëme), Sondershausen, 1845.

HOLZAPFEL.

TEXTE ORIGINAL DE LA BIBLE.

Le texte original n'est pas le même pour tous les écrits de l'Ancien Testament. Les livres *protocanoniques* ont été tous écrits primitivement en hébreu, sauf les passages de Jérémie, 10, 11, Daniel, 2, 4-7, 28, Esdras, 4, 7-6, 18, et 7, 12-26, qui sont rédigés en chaldéen. Dans les livres *deutérocanoniques*, le livre de l'Ecclésiastique, celui de Baruch et le premier des Machabées sont en hébreu, ceux de Tobie et de Judith en chaldéen; les additions aux livres de Daniel et d'Esther, en chaldéen ou peut-être en hébreu; le livre de la Sagesse et le second livre des Machabées, en grec.

L'*histoire de ces textes* offre, comme on doit s'y attendre, de graves obscurités. On ne sait rien d'exact et de sûr de la destinée des textes des livres protocanoniques avant la clôture du canon. De nombreux passages se trouvent répétés deux fois dans ces livres, aussi bien dans les plus anciens

que dans les plus récents. Ainsi le psaume 14 est reproduit comme psaume 53; le ps. 40 (14-18) est reproduit comme ps. 70; le ps. 57, 8-12, comme ps. 108, 2-6, et le ps. 18 se retrouve dans le second livre des Rois, 22; Isaïe, 37 et 38, se trouve dans IV Rois, 18 et 19, et Jérémie, 52, dans IV Rois, 25. Dans les Paralipomènes il y a environ cinquante passages, plus ou moins longs, qu'on lit déjà dans le second, le troisième et le quatrième livre des Rois (1). L'on serait tenté de croire que ces passages parallèles peuvent prouver la sollicitude plus ou moins grande qu'on mit à conserver l'intégrité du texte biblique; mais on se tromperait, parce que ces textes parallèles ne sont pas simplement reproduits tels qu'ils se trouvent dans les premiers livres; ils ont été modifiés et élaborés par les rédacteurs des livres postérieurs, suivant le but particulier qu'ils avaient en vue.

Sauf ces passages parallèles, on ne trouve rien qui puisse servir de point d'arrêt pour former un jugement certain sur ce sujet, et l'on ne peut admettre en général comme hors de doute que ce seul fait qu'avant la clôture du canon on tenait les saintes Écritures pour ce qu'elles sont, et qu'on avait par conséquent pour leur conservation la sollicitude nécessaire.

Nous avons deux documents importants, datant d'une époque rapprochée de la clôture du canon, qui sont propres à nous renseigner sur l'état où était alors le texte en question, savoir, le *Pentateuque samaritain* et la *Version des Septante* (2). On voit par l'un et par l'autre que, de leur temps, le texte hébreu différait en beaucoup d'endroits du texte actuel, et la nature des altérations en elles-mêmes, leur rapport avec les anciennes versions et le texte massorétique qui leur succédèrent, démontrent qu'il y avait dès lors diverses variantes dans le texte hébreu. Lorsqu'on s'en aperçut on chercha à corriger le texte en comparant les exemplaires les plus corrects, destinés au service du temple (1), et à empêcher de nouvelles altérations par de sévères prescriptions imposées aux copistes (2). On compta exactement les chapitres et les versets; plus tard on dénombra même les mots et les lettres de chaque livre de la Bible (3).

On peut encore tirer quelques inductions de l'état du texte hébreu de quelques documents postérieurs, savoir: des vieilles versions des premiers siècles de l'ère chrétienne; des versions d'*Aquila*, de *Symmaque* et de *Théodotion*, dont on n'a que des fragments; de la *Peschito syriaque*, du *Thargum d'Onkélos* et de la *traduction de S. Jérôme*.

On remarque dans ces versions un texte original moins fautif, se rapprochant plus du texte massorétique que le Pentateuque samaritain et la Version alexandrine. On pourrait être tenté d'expliquer ce phénomène, étrange au premier abord, en disant que, dans l'intervalle de l'un à l'autre de ces textes, les rabbins firent des travaux critiques et des corrections notables du texte hébreu, et qu'en conséquence les traducteurs postérieurs eurent devant les yeux un meilleur texte que les premiers; mais, un fait qui s'oppose à ce qu'on admette un pareil travail de la part des rabbins, c'est que, précisément dans la période où il aurait dû se faire, le respect des Juifs pour leur loi et leurs livres sacrés augmenta de plus en plus, et finit par une adoration minutieuse et scrupuleuse de la lettre même, ce qui

(1) Cf. Herbst, *Introd.*, I, 91. De Wette, *Introd.*, 6e éd., p. 267.
(2) *Voy.* PENTATEUQUE SAMARITAIN, VERSION ALEXANDRINE.

(1) Cf. *Hieros. Taanith*, f. 68, *a*.
(2) Cf. *Schabbath*, f. 103, *b*.
(3) *Voy.* MASSORE.

exclut complétement la pensée d'une révision critique du texte.

Il est bien plus vraisemblable qu'il se produisit insensiblement et de lui-même dans les copies une double forme du texte; ces copies étant destinées les unes au service du temple, les autres simplement à l'usage privé, on mit naturellement bien plus de soin et de circonspection à éviter les fautes dans les premières que dans les secondes.

Il arriva ainsi que le texte demeura plus correct dans les exemplaires du temple que dans les autres copies, sans qu'on y fît d'abord une sérieuse attention, et l'on est par conséquent facilement amené à croire que le Pentateuque samaritain et la version alexandrine représentent des exemplaires de la dernière espèce, tandis que plus tard, lorsqu'on reconnut leurs fautes et que le meilleur texte eut fait mettre de côté le plus mauvais, les bons exemplaires devinrent la base des traductions nouvelles. Jusque-là le texte hébreu avait été écrit simplement avec des consonnes, sans points voyelles ni accents; ces signes et ces accents ne sont qu'une invention et une addition des massorètes (1), qui donnèrent au texte la forme qu'il a aujourd'hui et qu'on nomme, par ce motif, le *texte massorétique*. Les manuscrits de la Bible n'ayant par conséquent pas une très-grande antiquité et n'offrant que le texte massorétique (2), on comprend que ce texte est devenu stable et presque immuable, d'autant plus qu'on manque complétement du principal moyen d'améliorer le texte, c'est-à-dire de bons et corrects manuscrits antérieurs au temps massorétique. Ce texte n'est cependant nullement exempt de fautes, comme on le voit d'après les anciennes traductions, dont l'original offre évidemment

(1) *Voy.* MASSORÈTES.
(2) *Voy.* MANUSCRITS DE LA BIBLE.

et au premier coup d'œil le texte vrai, tandis qu'il est tout aussi évident que le texte massorétique est défectueux (1).

Quant aux *livres deutérocanoniques*, l'histoire du plus ancien texte est encore plus obscure que celle des livres protocanoniques, vu que pour la plupart le texte original n'a pas été conservé, et qu'on ne sait généralement pas quand la version grecque est née et ce qu'elle est à l'égard du texte original perdu. Dans l'état actuel des choses, il ne s'agit que du texte grec, et en partie du texte latin (pour les livres de Tobie et de Judith). Quant au texte grec, son histoire est celle de la version alexandrine en général, s'il ne s'agit pas de le justifier d'après le texte original (2), et il en est de même de la destinée de la traduction latine des livres de Tobie et de Judith, qui est, en somme, celle de la version de l'Ancien Testament due à S. Jérôme (3).

Les livres du *Nouveau Testament* sont tous écrits en grec, excepté l'Évangile de S. Matthieu, qui, d'après le témoignage des anciens, fut rédigé en hébreu; mais il ne nous est parvenu qu'en grec, et la destinée des textes originaux grecs du Nouveau Testament est celle de l'Évangile de S. Matthieu. Ce texte n'est pas plus que celui de l'Ancien Testament demeuré sans faute. Au milieu de la foule innombrable de copies qui durent en être faites, les copistes les plus soigneux durent commettre des fautes, par exemple changer des lettres qui se ressemblent, des mots qui ont la même consonnance, et en effet ce sont là les fautes principales qui constituent les variantes. Dans d'autres cas on remarque une certaine in-

(1) Cf., sur les manuscrits, les traductions, les éditions imprimées de ce texte, MANUSCRITS DE LA BIBLE, BIBLE (versions de la), BIBLE (éditions de la).
(2) *Voy.* VERSION ALEXANDRINE.
(3) *Voy.* BIBLE (versions de la).

tention dans les variantes, comme lorsqu'au lieu d'une expression moins claire ou peu grecque il y a un mot généralement plus connu, par exemple ἐπικεφάλαιον au lieu de κῆνσος, dans S. Marc, 12, 14, ou lorsqu'un dur hébraïsme est remplacé, par exemple ἔπεμψεν au lieu de προσέθετο πέμψαι, dans Luc, 20, 11, ou lorsque dans des passages parallèles on complète le plus court par le plus long, ou lorsqu'on admet dans le texte la formule initiale des leçons de l'Église (1). C'est ainsi que de bonne heure s'introduisirent dans le texte original grec du Nouveau Testament de si nombreuses altérations que Clément d'Alexandrie se plaignait déjà de celles qui changeaient le sens des Évangiles, μετατιθέντες τὰ εὐαγγέλια (2), et qu'Origène blâme sévèrement la légèreté de maints copistes et l'audace de correcteurs sans mission (3). Un ancien document particulièrement propre à nous donner une idée de ce texte altéré est le manuscrit de Cambridge (D), si important pour l'histoire du texte grec du Nouveau Testament, manuscrit qui offre une foule de particularités de ce genre, qui sont souvent dans un étonnant accord avec les citations du Nouveau Testament faites par les Pères du second et du troisième siècle, notamment S. Justin, Clément d'Alexandrie et Origène. On peut, avec Hug (4), nommer ce texte modifié, comparé aux corrections postérieures, la κοινὴ ἔκδοσις. Il était temps de se défendre de ces altérations, qui se multipliaient de jour en jour, et de faire disparaître du texte les fautes qui s'y étaient introduites, si l'on ne voulait pas arriver à une irrémédiable corruption, résultant de copies de plus en plus défectueuses d'un texte déjà altéré.

(1) Cf. Hug, *Introd.*, I, 150.
(2) *Strom.*, IV, 6.
(3) *Comment. in Matth.*, 19, 19, III, 671.
(4) *Introd.*, I, 144.

Les anciens manuscrits et les citations des Pères, datant d'une époque postérieure, prouvent qu'on remédia, au moins dans une certaine mesure, au mal ; mais les savants ne sont pas d'accord sur les moyens auxquels on eut recours et les personnes qui les employèrent. D'anciennes données indiquent Origène, Lucien et Hésychius, comme ceux qui rendirent d'efficaces services sous ce rapport.

Les savants modernes contestent ce mérite à Origène et en appellent pour cela à son propre dire ; car, en parlant des corrections qu'il apporta au texte de l'Ancien Testament, il assure formellement qu'il n'osa pas faire le même travail sur le Nouveau Testament ; ils en appellent en outre au peu d'uniformité des citations du Nouveau Testament qui se trouvent dans les écrits d'Origène et d'Eusèbe, et au silence de ce dernier sur une correction du texte du Nouveau Testament par Origène (1). Mais cette affirmation d'Origène a tout l'air d'être une addition du traducteur latin. En admettant qu'elle soit authentique, elle dit simplement qu'Origène n'osa pas corriger aussi complétement le texte du Nouveau Testament que celui de l'Ancien Testament dans ses Hexaples ; mais cela ne prouve pas qu'il n'ait fait aucune espèce de correction. Si ces corrections datent d'un temps postérieur ou des derniers temps de la vie d'Origène, et si elles ne sont pas complètes, cela explique suffisamment le peu d'uniformité des citations d'Origène et le silence d'Eusèbe à ce sujet.

D'un autre côté, la manière dont S. Jérôme parle des exemplaires d'Origène, et se règle lui-même d'après les particularités de ces exemplaires (2), fait supposer, non pas l'existence des

(1) Cf. A. Maier, *Introd.*, p. 524.
(2) *Comment. in Matth.*, 24, 36 ; *in Gal.*, 3, 1.

exemplaires dont se serait servi Origène, mais uniquement celle des exemplaires corrigés par Origène, surtout les endroits où S. Jérôme nomme les manuscrits élaborés par Origène, *codices ab Origene elaboratos* (1).

On met en doute aussi que Lucien et Hésychius se soient occupés réellement de la correction du texte original du Nouveau Testament (2); mais le texte de S. Jérôme ne permet pas plus de doute ici que tout à l'heure : *De Novo nunc loquor Testamento..... Prætermitto eos codices quos a Luciano et Hesychio nuncupatos paucorum hominum asserit perversa contentio, quibus utique nec in toto Veteri Instrumento post LXX interpretes emendare quid licuit, nec in Novo profuit emendasse, cum multarum gentium linguis Scriptura antea translata doceat falsa esse quæ addita sunt* (3). Il en est de même du synode tenu sous Gélase, qui conclut, entre autres : *Evangelia, quæ falsavit Lucianus, apocrypha; Evangelia, quæ falsavit Hesychius, apocrypha* (4); car ce synode ne pouvait déclarer apocryphes des livres qui n'existaient pas et n'avaient pas existé. Nous ne sommes pas en droit de contester le fait même de cette correction, parce que les anciens ne nous donnent pas des renseignements satisfaisants sur la nature de cette correction, sur l'approbation qu'on lui accorda et l'influence qu'elle exerça dans la suite pour la fixation du texte. Si les corrections dont il s'agit ont eu lieu en effet, il faut bien qu'elles aient eu de l'influence sur la formation postérieure du texte, surtout dans les contrées où elles parurent d'abord, par conséquent en Syrie, en Palestine et en Égypte.

Sans doute les textes n'ont pu se conserver longtemps et se répandre au loin précisément sous la forme qu'ils avaient en sortant des mains des trois auteurs en question ; car plus on estimait le texte du Nouveau Testament, plus, en recopiant le texte revu, on devait consulter le texte ancien généralement en usage, et on devait le suivre toutes les fois qu'on le jugeait bon. Ainsi l'ancien texte se fondit de nouveau jusqu'à un certain degré avec le texte revu et corrigé, et il en résulta un texte mixte, qui prit un caractère particulier, suivant qu'il eut pour base l'un ou l'autre des textes revus.

Il n'est pas très-important de décider si l'on appellera révisions, récensions ou familles de manuscrits, ces corrections et les manuscrits qui en résultèrent ou qui furent modifiés par eux ; mais il est généralement reconnu, même par ceux qui ne veulent pas entendre parler d'Origène, de Lucien et d'Hésychius, qu'il existait réellement diverses formes du texte, provenant les unes de l'Asie occidentale, les autres de l'Égypte ou d'Alexandrie. Et lors même qu'on pourrait par hasard faire remonter jusqu'au second siècle les textes différents de ces diverses contrées, lors même qu'ils seraient ainsi plus anciens dans leurs commencements qu'Origène, Lucien et Hésychius, on comprend que ce ne serait pas encore une preuve contre la correction des textes par ces auteurs et contre l'influence qu'elle exerça sur la forme ultérieure de ce texte. Du reste, il était naturel qu'une fois qu'on eut été rendu attentif aux modifications du texte original du Nouveau Testament l'Église cherchât à faire disparaître les fautes et à rétablir un texte aussi correct que possible.

Quand, par exemple, Eusèbe de Cé-

(1) *Adv. Ruf.*, I, 26.
(2) Cf. Ed. Reuss, *Hist. des saintes Écritures du Nouv. Testam.*, p. 155. A. Maier, *Introd.*, p. 526.
(3) *Præf. in 4 Evang. ad Damasum.*
(4) Cf. can. 3, dist. 15.

sarée fait, à la demande de Constantin le Grand, copier avec un très-grand soin cinquante nouveaux exemplaires de l'Écriture (1), on doit admettre qu'il s'appliqua bien plus à l'exactitude et à la correction du texte qu'à la beauté de l'exécution matérielle. Il est souvent question dans les scolies des manuscrits de la comparaison des *anciens manuscrits*, παλαιὰ ἀντίγραφα.

Cf. Bible (*manuscrits de la*), Bible (*versions de la*), Bible (*éditions de la*). Welté.

TEXTES CONTRADICTOIRES DE LA BIBLE. Il y a contradiction entre deux assertions quand l'une nie directement ou indirectement ce que l'autre affirme, et quand, par conséquent, il faut que l'une soit fausse si l'autre est vraie. Les exégètes modernes ont prétendu trouver beaucoup de textes contradictoires dans la Bible et les ont fait fortement valoir contre l'autorité divine de ce livre.

Ces prétendues contradictions se trouvent dans des données historiques, dans des paroles prophétiques, dans des textes dogmatiques ou moraux, et doivent, selon ces divers cas, être appréciées de différentes manières.

Si l'on considère le caractère inspiré des Écritures, qui leur donne nécessairement un caractère d'infaillibilité, on peut se croire autorisé à décider péremptoirement que toutes ces contradictions des textes bibliques ne sont qu'apparentes; car, là où il y a de réelles contradictions, il faut qu'il y ait des erreurs, et il ne peut y avoir d'erreurs dans un livre divinement inspiré. Mais des passages tels, par exemple, que celui du IIe livre des Rois, 24, 13, d'après lequel David dut, à cause du dénombrement de son peuple, contraire à l'esprit théocratique, choisir entre *sept* années de famine, *trois* mois d'hostilités des ennemis du dehors, etc., opposé au texte I Par., 22, 12, où il est dit qu'il eut à choisir entre *trois* années de famine, etc., présentent certainement dans leur forme actuelle une contradiction qui n'est pas résolue par cette exception générale et qui peut être opposée à son autorité. Celui qui veut, par conséquent, démontrer l'inspiration de la Bible, doit chercher à résoudre les contradictions de cette nature. Or, dans la plupart des cas, cette solution n'est pas difficile, quand on examine les bases sur lesquelles reposent ces prétendues contradictions.

I. Quant aux *données historiques :*

1° Les contradictions apparentes n'ont souvent pas leur cause dans le rédacteur des écrits en question, mais sont imputables aux copistes, comme dans le cas cité plus haut. La donnée des Paralipomènes qui parle de *trois* années est évidemment la véritable, comme les chiffres suivants, qui désignent *trois* mois, *trois* jours; c'est par erreur que le plus ancien copiste, dans des passages parallèles, aura mis sept en place de trois, en changeant ג, qui vaut 3, en ז, qui vaut 7, ces deux lettres ayant une grande ressemblance dans l'ancienne écriture phénicienne et dans l'écriture carrée, et pouvant être facilement prises l'une pour l'autre comme signe numérique. Il en est de même du passage du livre III des Rois, 4, 26, qui attribue 40,000 chevaux à Salomon pour ses chariots, tandis que le livre II des Paralip., 9, 25, ne lui en donne que 4,000. Cette dernière donnée est certainement la véritable, et il y a eu erreur dans les anciennes copies, où l'on a changé ד, qui vaut 4, avec מ, qui vaut 40.

Dans les cas de ce genre, et on en citerait beaucoup, il ne peut être question de contradiction; il ne s'agit que

(1) *Vita Const.*, IV, 36.

de fautes des copistes, que le sens de la Bible redresse de lui-même.

2° Souvent la cause des contradictions apparentes est dans les diverses manières de raconter un fait, un narrateur ne rappelant une circonstance qu'en peu de mots, sans s'inquiéter de déterminer exactement le temps et le lieu, tandis qu'un autre expose le fait en détail, indique ponctuellement le temps et le lieu, ou bien encore un même narrateur venant à parler à plusieurs reprises du même fait, et le racontant une fois tout au long, une autre fois d'une façon tout abrégée. Ainsi, par exemple, Moïse, au Deutéronome, 1, 9, rappelle l'institution des Juges, qui eut lieu avant l'arrivée des Israélites au Sinaï (1), en disant : « Dans ce temps, » tandis qu'un instant auparavant il a parlé du départ des Israélites du Sinaï. Il n'y a pas là de contradiction, comme on l'a prétendu. Moïse, par cette expression vague et générale, « dans ce temps, » entend tout le temps du séjour des Israélites auprès et au pied du Sinaï, par conséquent aussi le temps qui précéda immédiatement la promulgation de la loi sur le Sinaï, et durant lequel eut lieu l'établissement des Juges. Le texte du Deutéronome ne transfère donc pas le moins du monde cet établissement à une époque postérieure à la promulgation de la loi sinaïtique.

3° Parfois la contradiction apparente résulte de différentes données qu'on croit devoir appliquer à la même personne, et qui s'appliquent à plusieurs. Par exemple, il est dit aux Nombres, 16, 32, que la terre engloutit Coré et ceux qui étaient avec lui, et aux Nombres, 26, 11, que les fils de Coré ne moururent pas. Il n'y a pas là de contradiction, comme on l'a soutenu, mais uniquement une preuve que les fils de Coré ne faisaient pas partie des gens qui s'étaient conjurés avec leur père. — Il est dit, au livre II des Paralip., 14, 2, 5, qu'Asa abolit les sacrifices des hauts lieux ; au livre II des Par., 15, 17, et au livre III des Rois, 15, 14, que les sacrifices des hauts lieux ne furent pas abolis sous Asa. Ce qui est rapporté d'Asa ne s'applique pas à tout le peuple. Asa abolit les sacrifices idolâtriques, mais ne réussit pas à les faire abandonner par le peuple, et ainsi les sacrifices des hauts lieux ne furent pas totalement abolis sous Asa, quoiqu'Asa les eût supprimés pour sa part.

4° Souvent la contradiction apparente résulte de ce que des détails qu'on attribue à un même fait appartiennent à divers faits analogues. Il est dit dans l'Exode, 17, 1-7, que les Israélites souffrirent du manque d'eau près de Raphidim, que Moïse fit sortir de l'eau d'un rocher en le frappant de sa verge, et qu'on nomma cet endroit Massa ou Mériba. Il est dit aux Nombres, 20, 1-13, que les Israélites souffrirent de la soif à Cadès, que Moïse y frappa un rocher, en fit sortir de l'eau, mais qu'ayant d'abord manifesté de la défiance envers Dieu il en fut repris, et que l'endroit fut nommé les eaux de la contradiction. Il n'y a pas d'opposition entre ces deux passages. Ce sont deux faits analogues, mais différents, dont l'un ne détruit pas l'autre.

II. Quant aux *textes prophétiques :*

1° Les contradictions apparentes consistent en ce qu'une parole postérieure d'un prophète détruit une parole antérieure. Deux cas sont possibles : ou le prophète n'a pas parlé l'une des deux fois comme prophète et sous l'inspiration du Saint-Esprit, ou il a parlé les deux fois comme prophète. Ainsi le premier cas est celui de Nathan, qui approuve le projet qu'a David de bâtir le temple (1), et le lendemain

(1) *Exode*, 18, 13.

(1) III *Rois*, 7, 3.

lui interdit la réalisation de son dessein, en ajoutant qu'elle était réservée à son fils Salomon (1). L'approbation était l'opinion privée de Nathan; le refus était l'expression prophétique de l'envoyé du Seigneur : il n'y a par conséquent pas l'ombre de contradiction entre la double opinion du prophète.

Le second cas se présente dans Isaïe. Isaïe prophétise au roi Ézéchias, durant une maladie, qu'il en mourra; puis il revient vers lui peu de temps après et lui promet qu'il guérira (2). La seconde prophétie, qui annule la première, est le résultat de l'instante prière d'Ézéchias, que Jéhova exauce en lui accordant encore quinze années de vie. Il n'y a rien de contradictoire dans les paroles du prophète qui annoncent la grâce que Dieu accorde à la prière du roi, et celles qui ont annoncé un châtiment qui eût été certain sans cette grâce.

2° On trouve de la contradiction dans certaines prophéties parce qu'elles ne se réalisent pas. Ici encore deux cas sont possibles : ou la prophétie est faite sous une condition tantôt formelle, tantôt tacite, ou elle ne se rattache à aucune condition.

Dans le premier cas la réalisation n'a pas lieu si la condition n'est pas remplie, car il est clair qu'il y aurait contradiction si la prophétie se réalisait sans que la condition eût été observée. Ainsi, quand les Ninivites, touchés des menaces de Jonas, font pénitence, et que la menace ne se réalise pas, il est évident qu'il n'y a pas de contradiction entre la menace et sa non-exécution. On considère comme des prophéties non réalisées, quoiqu'elles ne se rattachent à aucune condition, des menaces de ruine faites à des peuples païens et les descriptions prophétiques des temps de bénédiction messianique. Or, quand on se plaint dans ces cas de la non-réalisation des promesses, on a le tort de prendre trop à la lettre des descriptions poétiques et de ne pas les considérer pour ce qu'elles sont, c'est-à-dire de simples descriptions de l'avenir, figuré par des images et des comparaisons sensibles. Ainsi, par exemple, depuis la venue du Messie, il est évident que les agneaux et les léopards, les bœufs et les ours n'ont pas paisiblement partagé les mêmes pâturages; le lion n'a pas mangé de la paille avec le bœuf, il ne s'est pas laissé conduire par un enfant, et les serpents n'ont pas cessé d'être dangereux; malgré cela, la prophétie, qui annonce un état analogue pour les temps du Messie (1), n'est pas demeurée sans réalisation; car l'annonce n'est pas littérale, elle est métaphorique, typique; elle exprime, par des comparaisons fortes et vives, la paix et le bonheur qui règneront là où le règne du Messie s'établira, là où sa loi trouvera son parfait accomplissement.

3° Quand on trouve des contradictions dans les prophéties qui, provenant de la même personne, annoncent des choses différentes et opposées, on oublie que ces différences et ces oppositions se rapportent à des temps divers et à des circonstances différentes et ne s'excluent pas. Quand, par exemple, Isaïe, 53, 1-8, ou le Psaume 22 annonce l'humilité et les souffrances du Messie, et que le même Isaïe, 9, 5-6; 11, 4, les Psaumes 2 et 110 prédisent sa grandeur et sa gloire, il n'est pas besoin de démontrer que ces textes ne sont pas en contradiction.

III. Quant aux textes *dogmatiques* ou *moraux* :

1° Les contradictions apparentes dépendent de l'intention de l'auteur;

(1) II *Rois*, 7, 5-16.
(2) *Is.*, 38, 1-5. IV *Rois*, 20, 1-6.

(1) *Is.*, 11, 6-8.

ainsi, par exemple, quand S. Paul dit : « J'affirme que l'homme est justifié par la foi sans les œuvres de la loi (1), » et S. Jacques : « La foi sans les œuvres est morte (2), » et « l'homme est justifié par les œuvres et non par la foi seule (3), » il n'y a pas de contradiction entre ces deux assertions. La contradiction apparente provient de ce que S. Jacques veut démontrer que la foi doit se manifester extérieurement par de bonnes œuvres, et il insiste sur la nécessité des œuvres comme condition de la justification, tandis que S. Paul veut démontrer que l'observation de la loi ancienne n'est pas nécessaire pour obtenir le salut en Jésus-Christ, et il nie par conséquent la nécessité des œuvres de la loi pour la justification. Mais les bonnes œuvres que réclame S. Jacques, S. Paul les veut de même, car il demande une foi qui agisse par la charité, et S. Jacques rejette, comme S. Paul, les œuvres de la loi, car il demande des œuvres qui soient les fruits naturels de la foi chrétienne.

2° Les contradictions apparentes dépendent souvent d'une manière de s'exprimer impropre, inexacte ou incomplète. Dans I Tim., 2, 14, il est dit qu'Adam ne fut pas séduit, mais que sa femme se laissa séduire par le péché, tandis que la Genèse raconte la séduction d'Adam ; et cependant ces textes ne sont pas contradictoires ; il y a une simple inexactitude. Il est dit qu'Adam ne fut pas séduit, au lieu de dire qu'Adam ne fut pas séduit le premier et directement par le serpent.

3° Ces contradictions apparentes proviennent aussi des idiotismes du style biblique. Quand il est dit que celui qui veut être le disciple du Christ doit haïr ses parents, ses frères et ses sœurs (1), et que cependant il est commandé d'honorer ses père et mère (2), la contradiction dépend de l'usage particulier du mot *haïr*, qui, dans le premier verset, correspond à l'hébreu שָׂנֵא, et veut dire, comme dans Mal., 1, 2, ne pas aimer autant (que le Seigneur). De même, quand il est dit que Dieu tenta Abraham (3) ou qu'il tenta les Israélites (4), et que S. Jacques dit : « Dieu ne tente personne (5), » l'expression *tenter*, נִסָּה, πειράζειν, est, dans le dernier verset, prise dans un autre sens que dans les deux premiers.

On comprend d'ailleurs qu'il ne peut être question de contradictions même apparentes quand les livres postérieurs de la Bible renferment des préceptes ou des dogmes qui ne se trouvent pas ou ne sont pas aussi clairement exprimés dans les livres antérieurs. Conf. les traités d'herméneutique biblique d'Arigler, Hoffmann, Ranolder, Güntner, Kohlgruber, etc.

WELTÉ.

THABOR (תָּבוֹר, טָבוֹר, *cime de montagne, hauteur*, conf. טַבּוּר (6); de là les deux manières d'écrire, Thabor et Tabor, Ἀταβύριον dans Polybe, Ἰταβύριον dans Josèphe, aujourd'hui Dschebel Tur, طور, c'est-à-dire *montagne*). Cette montagne, située à deux lieues de Nazareth, d'où l'on part généralement pour faire l'ascension du Thabor, est presque isolée. Elle est visible au loin par ses belles formes arrondies et constitue la limite sud-est de la Galilée. Elle ne domine la plaine élevée du sud-ouest que de 266 mètres, celle du nord-ouest de 200 mètres, et son sommet n'a lui-même

(1) *Rom.*, 3, 28.
(2) 2, 20.
(3) 2, 24.

(1) *Luc*, 14, 26.
(2) *Exode*, 20, 12.
(3) *Gen.*, 22, 1.
(4) *Deut.*, 13, 3.
(5) 1, 13.
(6) *Jug.*, 9, 37.

qu'une hauteur absolue de 586 mètres (1); mais son isolement lui donne l'apparence d'une montagne qui aurait le double de hauteur. Elle séparait Zabulon d'Issachar (2), et la ville de Chisloth-Thabor (aujourd'hui le village Iskal (?), près de Deburi) était considérée comme appartenant tantôt à l'une des tribus, tantôt à l'autre. Son sommet se termine par une surface plane, plus longue que large, ayant la forme d'un bassin, de 12 à 15 minutes de long du N.-O. au S.-E., et de 6 à 8 minutes de large. Au S.-O. et au N.-E. le bassin est entouré de rochers énormes, couverts de plantes et d'arbustes, tandis que la surface même du bassin est un simple gazon. Il n'y a pas de source dans le haut, mais de nombreuses citernes, dont deux servent encore de réservoirs. Sur les flancs rocheux de la montagne, surtout vers le sud, se trouvent de nombreuses ruines de différentes époques, provenant d'anciennes habitations et de vieilles fortifications, des pierres de taille, des murs crénelés, qui remontent certainement au temps des Romains, sinon plus haut.

La tradition faisant du Thabor la montagne de la transfiguration, il s'est élevé des couvents et des églises sur son sommet. Adamnanus, du septième siècle, et Wilibald, du huitième, en parlent : *Ibi est nunc monasterium monachorum, et hæc ecclesia est consecrata et Moysi et Heliæ* (3). Le mont Thabor reprit une certaine importance militaire au temps des croisades; il fut fortifié. En 1263 le sultan Bibars détruisit les fortifications, les églises et les couvents, et rasa tout au niveau du sol. Vingt ans plus tard Brocard (4) n'en vit plus que des débris, au milieu desquels s'était déjà établie une foule de bêtes sauvages.

C'est dans cet état qu'est resté jusqu'à nos jours le mont Thabor. La vue qu'on a de son sommet embrasse, à l'ouest, la plaine d'Esdrelon jusqu'au Carmel et à la Méditerranée; au nord, la plaine Bettauf jusqu'à la hauteur de Szafed et jusqu'au sommet neigeux de l'Hermon; à l'est elle s'étend vers le plateau de Dscholan et d'Hauran, aux frontières élevées de l'antique Galaad et de Basan, renfermant ainsi le lac de Tibériade, dont le contour se dessine vivement, quoique la profondeur à laquelle il est situé ne laisse apercevoir qu'un coin du lac lui-même au nord-est. Vers le sud la vue est bornée par le mont Dehi (Duhi dans Robinson, le petit Hermon), qui empêche de voir la mer Morte. C'est là, sur une ligne qui se prolonge entre le Thabor et le petit Hermon, que se trouve la démarcation des eaux, qui, par la déclivité orientale, vont alimenter les sources du Vadi Bireh; par la déclivité occidentale, celles du Vadi Mukatta (Cison).

Schubert (1) dit du Thabor et de la vue dont on y jouit : « Comme l'or est le plus brillant des métaux, le Thabor est le plus beau des monts de la terre; semblable à la goutte de rosée qui, suspendue à une feuille verdoyante, reflète dans son clair cristal l'azur du ciel et les rayons du soleil, le mont Thabor s'élève au-dessus des plaines fleuries d'Esdrelon, et les souvenirs que réveille l'ombre de ses chênes sont plus magnifiques que les rayons du soleil et l'azur des cieux réfléchis dans la goutte de rosée. Mais, même sans ces merveilleux souvenirs, l'impression naturelle que produisent sur les sens la grâce de ce paysage verdoyant et la splendeur de cette immense vue est

(1) D'après Schubert, 1747.
(2) *Jos.*, 19, 12, 22.
(3) *Itinerar. S. Wilibaldi.*
(4) 1283.

(1) II, 175.

toujours l'écho de la parole des Apôtres : « Il fait bon demeurer ici. »

Le Thabor est souvent nommé dans l'Ancien Testament ; ainsi Jos., 19, 22 ; Jug., 4, 6 ; Osée, 5, 1 ; Jér., 46, 18 ; Ps. 88, 13. Il n'est pas nommé dans le Nouveau Testament ; la légende qui en fait le lieu de la transfiguration ne remonte pas au delà de la seconde moitié du quatrième siècle.

Eusèbe († 340), qui décrit le Thabor, ne parle pas de la transfiguration. On trouve les premières allusions à ce fait évangélique dans S. Jérôme et S. Cyrille. A dater de ce moment la tradition se répand promptement et devient générale. Ritter (1) se prononce contre cette légende en ces termes :

« Les dates historiques des premiers siècles prouvent que, depuis Antiochus le Grand (218 av. J.-C., d'après Polybe) jusqu'à Josèphe et jusqu'au siége entrepris par les Romains, sous Vespasien, après la ruine de Jérusalem, le plateau du sommet du Thabor servit constamment de citadelle, que cette citadelle fut fréquemment exposée aux horreurs de la guerre, et que cet endroit paraît plutôt avoir été destiné au bruit et aux tumultes de la terre qu'à devenir le sanctuaire de la paix et du recueillement. » Osée dit : « Vous êtes devenus... comme les piéges et les filets que l'on a étendus sur le Thabor (2). » Maldonat fait cette observation sur S. Matth., 17, 1 : IN MONTEM EXCELSUM. *Quis hic mons fuerit Evangelistæ non dicunt, neque ullus, quod sciam*, SATIS ANTIQUUS ET GRAVIS AUCTOR ; *vulgo tamen jam diu invaluit opinio eum fuisse Thabor*.

SCHEGG.

THADDÉE, surnom de l'apôtre Jude (3). Il ne faut pas le confondre avec Thaddée qui prêcha l'Évangile à Édesse sous le roi Abgar. Celui-ci était, d'après Eusèbe (1), un des soixante-douze disciples.

Cf. ABGAR, ÉDESSE, JUDE.

THADMOR (תַּדְמֹר (2), aujourd'hui تَدْمُر ou تَتْمُر, ܬܕܡܘܪ sur les inscriptions ; on n'est par conséquent pas autorisé à voir sa forme primitive dans תָּמָר (3), ou תַּמֹּר = תדמור) (4). Littéralement Thadmor veut dire lieu fertile en palmiers, *locus palmarum ferax*, et à ce nom correspond parfaitement le nom grec Παλμύρα (Παλμύρα), avec lequel Josèphe et S. Jérôme l'identifient. Thadmor était situé entre Damas et l'Euphrate, sous le 34° de lat. N. et le 38° de long. E., à 15 lieues sud de Taïba (une des principales stations de la grande route actuelle des caravanes), à 30 lieues S.-O. d'Arsoff (Ῥησάφα de Ptolémée, Rezeph de la Bible) (5), où l'on passait anciennement l'Euphrate, à 35 milles (176 milles romains) ouest de Damas, dans une plaine fertile, de toute part entourée par le désert. Il y croît encore aujourd'hui de beaux palmiers, moins nombreux sans doute qu'à l'époque où Thadmor était la métropole populeuse et splendide du royaume de Zénobie. D'après le livre des Rois Thadmor fut bâti par Salomon, ou du moins, d'après les légendes arabes, qui la font remonter plus haut, elle fut agrandie par ce roi, et munie d'une garnison qui était chargée de protéger les caravanes, et en même temps servait d'avant-garde contre les invasions des hordes arabes. Nous ne savons rien de l'histoire de Thadmor avant la domination des Romains en Orient. Pline l'Ancien nomme Thadmor *nobilis urbs*

(1) XVI, 395.
(2) 5, 1.
(3) *Voy.* JUDE.

(1) *Hist. eccl.*, I, 13.
(2) II *Par.*, 8, 18.
(3) III *Rois*, 9, 18. Chétib.
(4) Comparez חַרְצֹב = חֲצֹב, *vinculum*, à תדמור.
(5) IV *Rois*, 19, 12. *Is.*, 37, 12.

situ, divitiis soli et aquis amœnis, velut terris exemta a rerum natura. Cette ville fut d'abord indépendante ; puis elle tomba au pouvoir des Romains, recouvra sa liberté, eut un temps de prospérité éclatant, mais fort court, sous la célèbre reine Zénobie, fut conquise par Aurélien, qui la ruina en partie et fit périr la majorité de ses habitants. Cependant il restaura le temple du Soleil, laissa une garnison dans la ville, et celle-ci se releva bientôt de ses ruines. Dioclétien et Justinien surtout firent beaucoup pour elle. Ce dernier y construisit un magnifique aqueduc dont il existe encore des restes.

Palmyre tomba rapidement en décadence sous les Arabes. En 744 Merwan la conquit et elle disparut alors du nombre des cités de la Syrie. Abulféda ne la connaît plus que comme un bourg, avec des ruines considérables, et aujourd'hui Thadmor, quoique chef-lieu d'un liwa dans l'éjalet de Damas, n'est plus qu'un misérable village, qui offre avec peine un point d'arrêt aux caravanes se rendant au delà de l'Euphrate. Les ruines de Thadmor furent visitées et décrites pour la première fois par des négociants anglais en 1691. Leur description trouva peu de croyance, et il fallut les dessins exacts et les plans consciencieux de Robert Wood (1) pour convaincre l'Europe étonnée que ni les antiquités de la Grèce, ni celles de Rome n'étaient comparables à la splendeur de ces débris du désert. Il n'y a d'important, à notre point de vue, parmi ces restes, que les quinze inscriptions syriaques qu'on y découvrit, et dont la plus ancienne est de l'an 49 apr. J.-C. Les autres appartiennent à des dates plus récentes, allant jusqu'au troisième siècle. On en apporta deux à Oxford, où elles furent exactement reproduites dans Chandler, *Marmora Oxon.*, n. X et XI, et de là elles ont passé dans les *Images et Écrits* de Kopp (1). Les autres se trouvent dans l'ouvrage de Wood, et dans les *Philos. Transactions*, t. XLVIII, où Swinton a essayé de les lire et de les expliquer. Les résultats philologiques obtenus ne sont ni considérables ni parfaitement certains, les inscriptions n'étant pas toutes également claires. Néanmoins la découverte a une valeur réelle.

Cf. Barthélemy, *Réflexions sur l'alphabet et sur la langue dont on se servait autrefois à Palmyre*, Par., 1754.

SCHEGG.

THALMUD. *Voyez* TALMUD.

THAMER (THÉOBALD) naquit à Rosheim, dans la basse Alsace (2), étudia à Wittenberg, où il suivit assidûment les leçons de Luther et Mélanchthon, et fut reçu maître ès arts. Il obtint une chaire de professeur à Francfort-sur-l'Oder, et devint, en 1543, professeur et pasteur de Sainte-Élisabeth, à Marbourg. Trois ans après il suivit en qualité de prédicateur l'armée de Philippe de Hesse dans la guerre de Smalkalde. La conduite de l'armée de la foi ébranla sa croyance au principe de « la foi qui sauve sans les œuvres. » De retour à Marbourg, il prêcha, le quatorzième dimanche après la Trinité (1547), que la foi luthérienne ne peut seule, sans les bonnes œuvres, justifier devant Dieu, quelque grande qu'elle soit et puisse être. Ce sermon engendra des conflits, des disputes, surtout avec les prédicateurs Drach et Adam, des enquêtes, des interrogatoires, et, après divers essais de réconciliation par le pouvoir civil, le renvoi de Thamer fut décidé. Thamer voulut se rendre auprès de son landgrave et en appeler à sa justice. En route, en passant par Cologne, il fit la connaissance du prieur des Carmélites, Gaspar Dolorer ; à Bruxelles il fut

(1) *The Ruins of Palmyra*, Londres, 1753, grand in-fol.

(1) T. II, p. 251 et 257.

(2) A 5 lieues de Strasbourg.

mis en rapport avec le provincial Ébérard Billik. Celui-ci le convainquit qu'il n'obtiendrait jamais parmi les Luthériens la liberté de prêcher sa doctrine. Thamer alla rejoindre à Aschaffenbourg l'électeur de Mayence, qui lui confia les fonctions de prédicateur de la collégiale de Francfort sur le Mein. Quelque modérée que fut la parole de Thamer, ses adversaires l'attaquèrent vivement ; on troubla ses sermons, les prédicateurs se soulevèrent à l'envi contre lui.

En 1557 il devint prédicateur de la cathédrale de Minden. Mélanchthon l'attaqua violemment à son tour. De Minden Thamer retourna à Mayence, alla à Rome et revint à Mayence, où il obtint un canonicat. Il mourut à Fribourg en Brisgau, le 10 mai 1569.

Cf. *Récit véridique de Théob. Thamer concernant les injures et les blasphèmes dont les Luthériens l'accusent injustement en prétendant qu'il met la justice de l'homme dans la foi unie aux bonnes œuvres*, 1552; — *Dernière partie de l'Apologie et de la réponse de Thamer, serviteur du Christ, au libelle outrageux de M. Hartmann Baier ;* Döllinger, *la Réforme*, et *les Feuilles hist. et pol.*, t. X, p. 341-363.

GAMS.

THAMMUS. *Voyez* CULTE IDOLATRIQUE et ANNÉE DES HÉBREUX.

THAMNA, תִּמְנָה ou תִּמְנָתָה; LXX, Θαμνά ou Θαμναθά, nom de plusieurs localités de la Palestine. La Genèse (1) cite déjà un Thamna. Josué (2) nomme Thamna une ville frontière de la tribu de Dan et de Juda, entre Bethsames et Accaron. On distingue de ce Thamna celui dont parle Josué, 15, 57, appartenant à la tribu de Juda. Le premier était, au temps de Samson, une ville des Philistins (1), où demeurait la femme de ce Juge d'Israël; plus tard cette ville appartint à Juda, mais elle fut conquise sous Achaz par les Philistins (2). La ville de Θαμναθά fortifiée par Jonathan Machabée (3) paraît être la même que celle que cite Josué (4) (il est probable aussi que c'est le nom de cette ville que Josèphe donne à la toparchie de Thamna) (5). D'autres la confondent avec *Thamnate Sare*, תִּמְנַת סֶרַח (LXX, Θαμνὰ Σαράχ) (le תִּמְנַת חֶרֶס du livre des Juges, 2, 9, est probablement une faute du copiste). Thamnate Saré est une ville de la tribu d'Éphraïm, au nord du mont Gaas, où Josué demeurait et fut enterré (6). Au temps d'Eusèbe et de S. Jérôme on y montrait encore le tombeau de Josué (7). D'après Schmith, c'est aujourd'hui *Tibneh*.

Cf. Raumer, *Palestine*, 5e éd., p. 148, 204.

THANGMAR, noble Saxon, doyen de la cathédrale de Hildesheim, à la fin du dixième siècle et au commencement du onzième, était un prêtre pieux et savant, qui éleva plusieurs évêques célèbres, tels que S. Bennon de Meissen et S. Bernward de Hildesheim. Thangmar eut une tendresse très-vive pour ce dernier, qui le considéra toujours comme son père. Lorsque Bernward monta sur le siége de Hildesheim, Thangmar, alors doyen, bibliothécaire de la cathédrale et notaire épiscopal, servit fidèlement, à tous ces titres, son évêque. Il fut, en 1000, l'un des députés envoyés à l'archevêque Hilligis, dans l'affaire du couvent de Gandersheim (8);

(1) 38, 12.
(2) 15, 10.

(1) *Jug.*, 14, 1.
(2) II *Par.*, 28, 18.
(3) I *Mach.*, 7, 50.
(4) 15, 57.
(5) *Bello Jud.*, 2, 20, 4 ; 4, 8, 1.
(6) *Jos.*, 19, 50; 24, 30.
(7) *Onomast.*, s. v. *Tamnathsara.*
(8) *Voy.* GANDERSHEIM.

il accompagna la même année son évêque à Rome, assista, en 1001, au synode de Francfort, revint, en qualité de légat de l'empereur Othon III et du Pape Sylvestre II, en Italie, représenta l'Église de Hildesheim au concile de Todi, et retourna dans sa patrie en 1002, comblé des présents de l'empereur. Il continua à remplir ses fonctions auprès de Bernward jusqu'à sa mort. On peut présumer qu'il avait été le confesseur de son évêque, d'après ce qu'il dit dans sa préface de la biographie de Bernward : *Quia, a puero mecum usque ad juvenilem ætatem obversatus, quasi filius patri familiarius adhæsit et convixit, nec aliquid in omni studio ejus vitæ meam conscientiam fraudare potuit quin plenissime scirem*. On voit, d'après ces paroles, que personne ne pouvait donner de Bernward une biographie plus complète et plus fidèle que Thangmar.

Il rédigea durant la vie même de Bernward, et acheva après sa mort, cet ouvrage si précieux, si attachant par la forme et le fond, et si important pour l'histoire de l'Église saxonne. Thangmar mourut probablement peu de temps après avoir achevé son livre; car, dans la vie de Godehard, en 1027, on nomme un autre doyen de la cathédrale de Hildesheim. Outre la biographie citée, Thangmar a vraisemblablement travaillé aux *Annales* de Hildesheim, qu'on trouve dans Pertz, *Mon. V*, *Script. III*.

La meilleure et la plus récente édition de la *Vita Bernwardi* de Thangmar a été publiée par Pertz, *Mon. VI*, *Script. IV*. Il a dit à ce sujet dans sa préface : *Liber magno historiæ commodo in Ecclesia Hildesheimensi adservatus, sæculo XII ineunte miraculis beati episcopi virtuti adscriptis auctus, et anno* 1193, *Cœlestino III oblatus, Bernwardum in numerum sanctorum referri effecit; sed nostro quoque ævo lectoribus valde acceptum se reddet, quod plurima scitu digna de Othone III, cujus Bernwardum præceptorem et amicum fuisse discimus, et de Heinrici II regno oblivioni præripuit. Litis quoque Gandersheimensis, cui dirimendæ imperatorem et episcopos per plures annos laborasse novimus, telam ab exordio expandit. Scriptus est stylo simplici et perspicuo. Anni initium cum annalibus Hildesheimensibus a nativitate Domini inchoat.*

Cette biographie de Bernward fut lue avidement dès qu'elle parut; on en trouve des extraits dans les deux biographies de l'évêque S. Godehard (1), que Wolfhérius, disciple de ce saint, rédigea, et que les Bollandistes appellent *Acta optimæ notæ et fidei* (2).

SCHRÖDL.

THARAKA (*Thirhaka*). *Voyez* ÉZÉCHIAS.

THARGUMIM. *Voyez* TARGUMIM.

THARSIS. *Voyez* COMMERCE DES HÉBREUX.

THÉATINS, *Clerici regulares Theatini, vulgo Caietani*. On ne peut nier que la décadence morale et scientifique d'une partie considérable du clergé ne contribua pour beaucoup aux troubles de l'Église au seizième siècle.

Il est d'autant plus consolant de voir les efforts des hommes remarquables de cette époque qui, appréciant dignement la situation du clergé, cherchèrent à le réformer; car réformer le clergé, c'était réformer l'Église.

C'est dans cet esprit que fut créée la congrégation des *Théatins*, en 1524, par *S. Caiétan de Thiène*, *Jean-Pierre Caraffa*, évêque de Théate, *Paul Consiglieri* et *Boniface de Colle*.

(1) *Voy.* GODEHARD.
(2) *In præf. ad Vit. Godehardi*, die 4 Maii.

Caiétan, de la famille des Thiène. dans le pays de Vicence, était né en 1480. Sa mère, immédiatement après son baptême, le consacra à Dieu et à la sainte Vierge. Dès sa jeunesse il unit à un vif désir de perfection morale un grand zèle pour l'étude. Il suivit les cours de droit de l'université de Padoue et obtint à vingt-cinq ans le grade de docteur en droit canon et en droit civil. Il se rendit alors à Rome dans l'intention d'y mener une vie retirée; mais la renommée de ses éminentes qualités se répandit promptement et le Pape Jules II le nomma protonotaire apostolique. Caiétan, pour se préserver de la corruption du siècle, entra dans la confrérie de l'Amour divin, y devint bientôt un modèle de piété et de lumière et finit par recevoir le sacerdoce.

Il renonça alors à ses fonctions à la cour pontificale et revint à Vicence après la mort de sa mère, pour se consacrer aux œuvres de piété et au service des malades dans les hôpitaux. Son confesseur, le Père Jean-Baptiste de Créma, Dominicain, le détermina à se fixer à Venise, pour y contribuer, par la contagion inévitable de l'exemple, à l'amendement des mœurs, et l'envoya plus tard à Rome, où Caiétan s'attacha plus intimement que jamais à la confrérie de l'Amour divin, composée d'hommes appartenant aux meilleures familles du pays. Ce fut alors qu'il conçut le dessein de travailler à la réforme du clergé et de l'Église. Il communiqua son dessein à Jean-Pierre Caraffa, évêque de Théate ou Chiéti, dans le royaume de Naples, qui était déjà fort occupé de la restauration de la discipline ecclésiastique dans son diocèse. Caraffa avait obtenu de Charles-Quint l'archevêché de Brindes, qu'il administrait en même temps que l'Église de Chiéti. Il avait joui de toute la confiance des Papes Léon X, Adrien VI et Clément VII. Pendant son séjour à Rome il était entré dans la confrérie de l'Amour divin et y avait formé le projet de prendre l'habit des Camaldules; mais Caiétan l'en détourna en lui exposant nettement le plan qu'il avait formé pour l'amélioration des mœurs des fidèles et du clergé. Ils s'unirent dans ce but à Boniface de Colle et à Paul Consiglieri, tous deux membres de la même confrérie. En 1524 ces hommes de Dieu renoncèrent à leurs bénéfices et posèrent la base de leur ordre. Un bref du 25 juin 1524, du Pape Clément VII, l'approuva, leur permit de former les trois vœux ordinaires, d'élire un supérieur pour trois ans, de s'adjoindre de nouveaux membres, de rédiger des statuts, et leur donna les priviléges de la congrégation des chanoines de Saint-Jean de Latran.

Cette approbation avait souffert beaucoup de difficultés dans le collége des cardinaux, qui se montraient inquiets de la manière dont subsisteraient les nouveaux religieux, s'engageant à vivre, sans mendier, exclusivement d'aumônes.

Les Théatins firent, le jour de l'Exaltation de la Sainte-Croix, le 14 septembre, leurs vœux solennels, et élurent Pierre Caraffa pour leur supérieur. Celui-ci conserva, avec l'autorisation du Pape, ses fonctions et son titre d'évêque de Théate, et de là vint leur nom de *Théatins*. Ils se retirèrent dans une maison du Champ de Mars, qui avait appartenu à Boniface de Colle, et y inaugurèrent leur vie à la fois active et contemplative.

Pratiquant fidèlement la pauvreté évangélique, ils renoncèrent à toute propriété et à tout revenu et vécurent uniquement d'aumônes; celles-ci abondèrent. Ils obtinrent bientôt les suffrages unanimes des fidèles par la ferveur et la simplicité de leur culte, par l'ardeur et la sagesse de leurs prédica-

tions. Ils évitèrent avec soin les légendes peu authentiques qui étaient à la mode et l'inutile verbiage des prédicateurs du temps; leur parole, sobre et solide, avait surtout pour but la réfutation des hérésies, qui commençaient à séduire les esprits en Italie.

Lorsqu'ils furent au nombre de douze Caraffa rédigea les premiers statuts, et, au chapitre de 1525, ils résolurent d'abandonner leur demeure, désormais trop étroite, et d'aller s'établir sur le mont Pincio. Mais, l'armée de Charles-Quint s'étant emparée de Rome, les Théatins se crurent obligés de quitter la ville éternelle. Cependant ils restèrent, dans l'espoir de porter secours là où abondait la misère. Malheureusement les pillards de l'armée s'emparèrent de leur maison et maltraitèrent Caiétan et l'évêque de Chiéti, pour leur arracher les trésors qu'ils leur supposaient. On les jeta même en prison pendant quelque temps. Rendus à la liberté, ils abandonnèrent Rome et revinrent, n'ayant que leur bréviaire pour tout avoir, à Venise, où leur petite société reprit un nouvel essor. En 1527 Caiétan fut élu supérieur à la place de Caraffa, et au bout de trois ans Caraffa fut réélu pour la seconde fois. Caiétan fut envoyé à Vérone afin de soutenir l'évêque dans les efforts qu'il faisait pour réformer le clergé et le peuple, et il le seconda merveilleusement.

En 1533 les Théatins obtinrent une nouvelle maison à Naples et Caiétan en fut supérieur. Caraffa, ayant été créé cardinal en 1536, se trouva à même de protéger plus efficacement son ordre et d'en hâter la propagation. Dès l'année suivante l'ordre fut, d'après les propositions de Caraffa, plus strictement organisé. Conformément aux dispositions nouvelles, toute résolution du chapitre eut force de loi jusqu'à la tenue d'un chapitre nouveau. En 1588 le Pape Sixte-Quint leur ordonna d'élire, comme les autres congrégations, un général, qui aurait plein pouvoir et auquel tous les religieux seraient tenus d'obéir d'une manière absolue. En même temps le Pape obligea Caraffa de reprendre l'administration de son diocèse, et le cardinal-évêque contribua efficacement aux progrès du clergé et des fidèles. En 1546 la congrégation des Somasques (1) fut réunie à celle des Théatins. Cependant, le but des deux congrégations n'étant pas le même, les Somasques ayant surtout en vue l'assistance des orphelins, Caraffa, devenu Pape, les sépara de nouveau en 1555. Caiétan mourut le 7 août 1547 à Naples; le Pape Urbain VIII le béatifia en 1629, Clément X le canonisa en 1669, et la ville de Naples le choisit pour patron.

En 1549 Caraffa avait été nommé archevêque de Naples, mais les Espagnols l'avaient empêché d'occuper son siége. La même année il obtint l'évêché de Sabine; il assista au conclave de 1550, dans lequel fut élu Jules III, et enfin, après les vingt et un jours du règne de Marcel II, Caraffa fut élu Pape sous le nom de Paul IV (1555-1559). Il fit don à sa congrégation de l'église paroissiale de Saint-Sylvestre, sur le Quirinal; plus tard elle obtint une résidence encore plus considérable à Rome, la duchesse d'Amalfi, Constance Piccolomini, lui ayant donné son palais, auprès duquel les Théatins bâtirent la magnifique église de Saint-André della Valle. Paul IV accorda diverses faveurs à sa congrégation, plaça des supérieurs dans les maisons de Venise, Naples et Rome pour cinq ans, et sépara, avons-nous dit, les Somasques des Théatins. En 1557 Paul Consiglieri mourut, et un an après Boniface de Colle. L'ordonnance émanée de Paul IV pour la nomination des supérieurs ne survécut point à son auteur, et en 1560 les clercs réguliers décrétèrent à Venise

(1) *Voy.* SOMASQUES.

qu'ils se réuniraient en chapitre et que les statuts du chapitre dirigeraient la congrégation. Il en résulta un grand nombre d'excellentes ordonnances qui s'appliquèrent à une foule de maisons nées successivement, et en peu de temps, à Padoue, Plaisance, Milan, Capoue, Crémone, Spolète, etc., toutes surveillées, à dater de 1572, par des visiteurs spéciaux. Les Théatins fonderent en outre six maisons à Naples, deux à Rome, deux à Venise, et se propagerent en Espagne, en Pologne, en Allemagne, en Bavière. En 1644 ils obtinrent, sous le ministère du cardinal Mazarin, une maison à Paris ; mais elle fut la seule qu'ils possédèrent en France. Leurs intrépides missionnaires s'avancèrent jusqu'en Mingrélie, Tartarie, Circassie et Géorgie.

Outre le Pape Paul IV l'Église dut à la congrégation des Théatins un grand nombre de cardinaux, d'archevêques, d'évêques et de savants théologiens. Une des gloires de l'ordre fut le cardinal *Joseph-Marie Thomassi* ; puis *Paul Arési*, *Clément Galano* honorèrent leur société ; les Pères *Jean-Baptiste Tuffo* et *Joseph de Silos* rédigèrent, l'un en italien, l'autre en latin, les annales de l'ordre (1). Le Père Ventura illustra, dans les temps modernes, l'ordre par ses éloquentes prédications et son prodigieux savoir.

L'ordre des Théatins vit croître ses richesses et diminuer malheureusement le zèle de ses membres. Les statuts des Théatins sont très-doux. Leur costume consiste dans la soutane des clercs réguliers ; seulement ils portent des bas blancs. L'ordre n'est pas aujourd'hui dans un état très-florissant; cependant il possède encore des maisons à Naples, Rome, Messine, Palerme, Bologne, Florence (1). On trouve ses statuts dans Holsténius, *Codex Regularum monasticarum*, t. V, p. 349-372. Les décrets, d'après les actes du chapitre général de 1750, se trouvent également dans Holsténius, *ib.*, p. 370-372. Pépé a publié en 1671, à Munich, une biographie de S. Caiétan de Thiène.

Les *Théatines* ont eu beaucoup moins d'importance dans l'Église, tant celles de l'Immaculée Conception que celles de la Solitude, fondées par la bienheureuse mère *Ursule Benincosa*. Née en 1547 à Naples, Ursule eut dès l'âge de dix-huit ans de fréquentes extases. La maison de ses parents devint le rendez-vous des curieux, désireux de l'observer dans cet état extraordinaire. Ursule, pour échapper à ces fastidieuses visites, se retira dans une solitude entre le château de Saint-Elme et la Chartreuse de Naples, et s'y fit bâtir une chapelle pour y vivre tout entière dans la contemplation des choses divines. Recherchée bientôt, jusque dans cette retraite, par de pieux fidèles, elle trouva un excellent et actif conseiller dans le prêtre espagnol Grégoire de Navarre, à l'aide duquel elle réussit à bâtir, dans l'endroit qu'elle occupait, une église en l'honneur de l'Immaculée Conception. Elle se rendit à Rome, y déploya un grand zèle pour l'amélioration des mœurs, fut longtemps considérée comme une visionnaire, fut soumise à une enquête, et finit par être proclamée une âme éclairée de Dieu, par le Pape Grégoire XIII et S. Philippe de Néri.

Elle put alors retourner à Naples, où s'était répandue la renommée de sa sainteté, et elle résolut de fonder une double association de sœurs, dont les unes, semblables à Marthe, ne feraient que de simples vœux et s'occuperaient du soin des choses temporelles ; dont les

(1) Del Tuffo, *Hist. della Relig. dei P. Cherici regolari.* Silos, *Annal. cleric. regul.* Cf. Hélyot, *Ordres monastiques et chevaleresques*, t. IV, p. 84-102.

(1) Cf. P. Ch. de Sainte-Aloyse, *Statistique*, Ratisb., 1845, p. 608.

autres s'obligeraient par des vœux solennels, et ne se consacreraient qu'à la contemplation et à la mortification. Elles ne devaient être en tout que 66 membres, parce que, d'après une pieuse tradition, la Ste Vierge parvint à l'âge de 66 ans. En 1583 elle rédigea les statuts de la société, dans lesquels se trouve, entre autres prescriptions, celle de l'adoration perpétuelle du très-saint Sacrement. Elle fonda une seconde maison de son ordre à Palerme. En 1610 elle forma le projet de créer tout à côté de son couvent une maison et une église pour les Théatines de la solitude; la construction n'en fut terminée qu'en 1623. La mère Ursule mourut en 1618. Le Pape Grégoire XV approuva les deux congrégations et leurs statuts, et les soumit à la règle de Saint-Augustin et à la surveillance des Pères théatins. Cette seconde branche de l'association fut également restreinte aux maisons de Naples et de Palerme.

Cf. Hélyot, t. IV, p. 103, 111; Bonani, S. J., *Catalogus Ord. rel.*, P. II, N. 95, 45; *Vie de la mère Ursule Benincosa*, par le Théatin J.-B. Bagatta, 1696.

FEHR.

THÈBES. *Voyez* No.

THÉBAINE (LÉGION). *Voy.* LÉGION THÉBAINE.

THÉBUTHIS. Nous n'avons que quelques indications très-vagues d'Hégésippe sur ce personnage (1). D'après ce qu'il dit, Siméon ayant été élu par les fidèles de Jérusalem pour succéder à leur évêque, S. Jacques le Mineur, Thébuthis, qui avait été Juif, irrité de ce qu'on ne l'avait pas choisi, attaqua et chercha à corrompre l'Église, qui avait été vierge jusqu'alors. Si nous rapprochons de ce court énoncé le fait d'un schisme opéré peu de temps après par les judaïsants de Jérusalem (*Ébionites*), qui se séparèrent de la communauté orthodoxe, nous ne pouvons douter que le Thébuthis cité par Hégésippe ne soit le promoteur de ce schisme et le principal instigateur de l'ébionitisme.

Cf. ÉBIONITES.

THÈCLE (SAINTE) est citée par beaucoup de Pères de l'Église comme une des vierges les plus anciennes, les plus éminentes et les plus célèbres de l'Église primitive, et comme disciple de l'apôtre S. Paul. On ne sait rien de certain de son histoire; on mit de fort bonne heure en circulation une légende de Ste Thècle, intitulée Περίοδοι *Pauli et Theclæ.* On y racontait que Paul avait chargé Thècle, qui l'accompagnait dans ses voyages, de prêcher; qu'elle baptisa des hommes et des femmes et se baptisa elle-même. Comme on en appelait à cette histoire apocryphe pour revendiquer en faveur des femmes le droit de baptiser et de prêcher, Tertullien répondit (1) : *Quod si quæ Pauli perperam scripta legunt, exemplum Theclæ ad licentiam mulierum docendi tingendique defendunt, sciant in Asia presbyrum, qui eam scripturam construxit quasi titulo Pauli de suo cumulans, convictum atque professum, id se amore Pauli fecisse, loco decessisse.* S. Jérôme, rappelant ce passage, dit (2) : *Igitur* περιόδους *Pauli et Theclæ et totam baptizati leonis fabulam inter apocrypha computamus.... Sed et Tertullianus refert presbyterum quemdam in Asia,* σπουδαστὴν *Apostoli Pauli, convictum apud Joannem quod auctor esset libri, et confessum se hoc Pauli amore fecisse, loco excidisse.* Ce sont là les *Acta S. Pauli et S. Theclæ* que le fameux décret du Pape Gélase compte parmi les apo-

(1) Dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. IV, c. 22.

(1) *De Bapt*, 2, 17.
(2) *Catal.*, c. 7.

cryphes. Ces περίοδοι sont perdus, et le μαρτύριον τῆς ἁγίας καὶ ἐνδόξου πρωτομάρτυρος καὶ ἀποστόλου Θέκλας, publié dans le *Spicilegium* de Grabe, d'après un manuscrit de la bibliothèque bodléienne, n'est pas, suivant les Bollandistes, identique avec ces περίοδοι, quoique ceux-ci paraissent en être la base.

Au cinquième siècle Basile, évêque de Séleucie, en Isaurie, écrivit une histoire de Ste Thècle, pour laquelle sa source principale fut cet invraisemblable μαρτύριον, qui se trouve être également la base des actes de Siméon Métaphraste et du panégyrique de Ste Thècle par Nicétas-David Paphlago (1).

Nous n'avons de renseignements certains sur Ste Thècle que dans des indications nombreuses, mais vagues, que donnent accidentellement les Pères de l'Église, surtout S. Méthode (2), S. Épiphane (3), S. Grégoire de Nysse (4), S. Ambroise (5), S. Augustin, etc., etc. (6). Le Bréviaire romain n'ajoute à ces renseignements que quelques détails pris dans les actes non authentiques. D'après la légende du Bréviaire, Ste Thècle était une jeune fille distinguée d'Iconium, en Lycaonie. S. Paul ayant prêché l'Évangile dans cette ville, elle devint chrétienne et résolut de garder la virginité. Ses parents et son fiancé tâchèrent en vain par leurs prières de la faire renoncer à cette résolution. Les persécutions et les mauvais traitements ne purent l'ébranler. Elle fut placée sur un bûcher, mais le feu s'éteignit miraculeusement autour d'elle. Elle fut exposée aux bêtes, mais elles ne la touchèrent pas. Elle mourut, dit le Bréviaire romain, à l'âge de 90 ans, à Séleucie, où l'on montrait son tombeau. Les Pères ne disent rien de sa mort. S'ils la nomment martyre (les Grecs l'appellent communément protomartyre, comme S. Étienne), il n'en résulte pas nécessairement qu'elle mourut d'une mort violente; ce titre, comme le remarquent Tillemont et les Bollandistes, contrairement à Baronius, peut se rapporter aux persécutions dont la sainte fut l'objet et au double martyre auquel elle fut exposée sans succomber.

C'est ainsi que paraît l'entendre le Martyrologe romain : *Iconii in Lycaonia S. Theclæ, virginis et martyris, quæ, a Paulo ad fidem perducta, sub Nerone imperatore in confessione Christi* IGNES *et* BESTIAS *devicit, et, post plurima ad doctrinam multorum superata certamina, Seleuciam veniens, ibi* REQUIEVIT IN PACE, *quam sancti Patres summis laudibus celebrarunt*. Les martyrologes grecs indiquent comme jour de sa mort le 24 septembre, les martyrologes latins le 23.

Cf. *Acta SS.*, 23 septembre, et Tillemont, l. 2, p. 65; APOCRYPHE (*littérature*), a. 5; b. 2.

REUSCH.

THÉCUÉ (תְּקוֹעַ; LXX et I Mach., 9, 33, Θεκωέ; dans Jos. Θεκώα ou Θεκουέ), ville de la tribu de Juda, à 6 milles sud de Bethléhem, d'où l'on pouvait la voir (1). Elle était située sur une colline, et fut fortifiée par Roboam (2). Tout auprès commençait le désert de Thécué (3), que S. Jérôme décrit ainsi (4) : *Ultra nullus est viculus, ne agrestes quidem casæ... tanta est eremi vastitas. Et quia humi arido et arenoso nihil omnino frugum gignitur, cuncta sunt plena pastoribus, ut sterilitatem terræ compensent pecorum multitudine*. Le prophète Amos

(1) Dans Combefis, *Auctarium*, p. 445.
(2) *Convivium Virginum*.
(3) *Hæres.*, 78, 16; 79, 5.
(4) *Vita Macr.*, hom. 14, in *Cant.*
(5) *De Virg.*, 2, 3.
(6) *In Faustum*, l. 30, c. 4.

(1) Hieron., *prol. in Amos*.
(2) II *Par.*, 11, 6.
(3) *Ibid.*, 20, 20. I *Mach.*, 9, 33
(4) L. c.

était un pasteur de Thécué (1), et il fut, dit-on, enseveli dans cette cité (2). C'est aujourd'hui Tékua.

Cf. Schubert, *Voyages*, III, 25.

THÉGANUS, chorévêque de Trèves dans la première moitié du neuvième siècle, naquit d'une famille noble, mais obscure. Germain d'origine, ce qu'on reconnaît aux germanismes et aux locutions de sa *Vita Hludovici*, il rédigea ce livre en 835, comme pendant de la *Vita Caroli* d'Éginhard. Il resta toutefois fort au-dessous de son modèle. Ce qu'il raconte jusqu'en 830 se trouve beaucoup plus au long et plus en détail dans les Annales d'Éginhard, qu'il avait sous les yeux et dont il profita. Walafrid Strabon, qui partage l'opuscule de Théganus en chapitres, *huic opusculo quasdam incisiones et capitula*, dit qu'il écrivit plutôt avec sincérité qu'avec grâce, *vere potius quam lepide*, et excuse sa rusticité en faisant valoir sa bonne volonté, *pro quantulacunque rusticitate*. Pertz remarque aussi que son style ne dénote pas un esprit très-cultivé, *scribendi genus non eximium animi cultum prodit*. Cependant le livre de Théganus, zélé partisan de l'empereur, fait partie des sources principales de l'histoire de Louis le Débonnaire. La dernière et la meilleure édition de cet opuscule de Théganus, ajoutée à une autre *Vita Hludowici imperatoris* d'un anonyme (*vulgo Astronomo*), a été insérée par Pertz dans ses *Monum. Germ.*, t. II. Cette dernière biographie passe pour plus impartiale et mieux écrite. Les deux biographies datent le commencement de l'année de la Nativité du Christ, comme le faisaient alors beaucoup d'historiens.

SCHRÖDL.

THÉGLATHPHALASAR, roi d'Assyrie. *Voyez* ASSYRIE et ACHAZ.

(1) *Am.*, 1, 1; 7, 14.
(2) *Onom.*, s. v. *Elthecuo*.

THÉISME. *Voyez* DÉISME.

THÉLASSAR ou **THALASSAR**, תְּלַאשָּׂר (1), תְּלַשָּׂר (2), *colline d'Assur*; تل = תל, ville de la plaine de Mésopotamie, ce qui résulte des faits suivants :

1° Les saintes Écritures déterminent la position de Thélassar par celle d'Éden, qui était certainement situé en Mésopotamie, soit sur l'Euphrate (Ἄδανα d'Étienne de Byzance) (3), soit sur le Tigre, dans le Diabekr actuel.

2° Les noms de villes de la Mésopotamie sont fréquemment précédés du prénom Tel : Tel-Abib, Tel-Charscha, Tel-Arad, Tel-Hum, Tel-Mélach. Il faut certainement distinguer Thélassar d'Ellassar (אֶלָּסָר, c'est-à-dire *chêne d'Assur*) (5), quoique nous ne puissions pas déterminer la situation de cette dernière ville. Le chaldéen dit bien aussi תלאשר, mais sans raison; il considérait les deux noms comme identiques (ce qu'ils ne sont pas), uniquement parce qu'il ne savait dire rien de plus de l'un que l'autre. Dans les temps anciens il peut y avoir eu beaucoup de localités de Mésopotamie devant leur origine à Assur, après son expédition de Babylone à Ninive.

THÉMA, תֵּימָא (6), cité parmi les fils d'Ismaël ; ce fut, sans aucun doute, le père des Θαιμοί ou Θεμοί, situés, d'après Ptolémée (7), au nord des Gerrhæens, au golfe Persique. Les Arabes connaissent aussi une vieille tribu de ce nom, dans le voisinage du golfe Persique (8). D'après Knobel, le Théma cité par Isaïe, 21, 14, Jérémie, 25, 23, Job, 6, 19, serait un autre Théma ; d'après

(1) IV *Rois*, 19, 12.
(2) *Is.*, 37, 12.
(3) Cf. ÉDEN.
(4) Assémani, II, 22.
(5) *Gen.*, 14, 9.
(6) *Ib.*, 25, 15.
(7) 6, 7, 17.
(8) Conf. Knobel, *Comm. sur la Genèse*, Leipz., 1852, p. 194.

Seetzen (1), ce Théma était situé à quelques lieues à l'est de Heddije, qui se trouve sur la route des caravanes de la Mecque à Damas, au bord occidental du Nesched.

THÉMAN, תֵּימָן, nom d'une contrée de l'Idumée (2) célèbre par ses sages (3); l'intelligent Eliphas était de Théman (4). La locution « Édom de Théman jusqu'à Dedan (5) » montre que Théman appartenait au nord de l'Idumée. L'*Onomasticon* cite Θαιμὰν à six lieues de Pétra.

La Genèse (6) parle de THÉMAN, prince d'Édom, fils d'Éliphas et petit-fils d'Ésaü.

THÉMISTIUS. *Voyez* AGNOÈTES.

THÉOBALD (S.), solitaire, fils du comte Arnoult de Champagne, né en 1017 à Provins, en Brie. La lecture de la vie des saints lui inspira le désir et lui fit prendre la résolution de quitter le monde, malgré tous les obstacles qu'on lui opposa. Il entra d'abord avec un de ses amis, nommé *Gautier*, dans l'abbaye de Saint-Remy de Reims; puis les deux amis se cachèrent sous les haillons de deux mendiants, se rendirent en Allemagne et se fixèrent dans une forêt de la Souabe.

Le jour ils allaient travailler dans les fermes voisines; la nuit, ils la passaient à prier et à méditer. Plus tard ils se rendirent en pèlerinage à Saint-Jacques de Compostelle; de là, par Trèves, où Théobald vit son père sans en être reconnu, à Rome, toujours pieds nus. Après avoir visité les sanctuaires d'Italie, ils s'établirent, près de Vicence, dans un désert nommé Salanigo, et se bâtirent deux cabanes près d'une vieille chapelle. Gautier mourut au bout de deux ans. Théobald redoubla de mortifications et de prières. Il ne mangeait plus de pain, ne déposait jamais son cilice, ne dormait qu'assis sur un banc. L'évêque de Vicence l'ordonna prêtre. Son nom devint fameux dans toute l'Europe. Ses parents apprirent par la renommée que leur fils vivait encore; ils allèrent le trouver, se jetèrent à ses pieds et résolurent de se consacrer au service de Dieu. Les affaires rappelèrent le père de Théobald en Champagne; mais sa mère, Giselle, demeura près de lui. Bientôt une maladie ramena Théobald au Seigneur. Il mourut dans l'habit de Camaldule, qu'il avait reçu un an auparavant, le 30 juin 1066, à l'âge de quarante-neuf ans.

Il avait passé trois ans à voyager, douze ans dans le désert de Salanigo. On porta ses dépouilles dans l'église de Sainte-Colombe, à Sens, puis dans la chapelle de Saint-Théobald, près d'Auxerre. Le Pape Alexandre III le canonisa.

THÉOBALD (S.), abbé de Vaux, dans le diocèse de Paris. Son père était Bouchard, de la maison de Montmorency, qu'on considère comme le second fondateur de l'abbaye de Port-Royal, créée en 1204 par Matthieu de Montmorency. Théobald fit ses vœux dans l'ordre de Cîteaux et devint un modèle de vertus. Il jouit d'une haute considération auprès de S. Louis, de Guillaume, évêque de Paris, fut chargé de la surveillance de plusieurs abbayes, et mourut le 8 décembre 1247.

Cf. *Acta Sanctorum* et Butler, par Ræss et Weiss, ad 1 et 8 juill.

GAMS.

THÉOCRATIE, θεοκρατία. Flavius Josèphe fut le premier qui, dans son livre contre le grammairien Apion, Περὶ ἀρχαιότητος Ἰουδαίων (1), se servit de ce

(1) *Corresp. mens.*, 18, 378.
(2) *Jér.*, 49, 20. *Am.*, 1, 12. *Hab.*, 3, 3.
(3) *Jér.*, 49, 7. *Bar.*, 3, 22.
(4) *Job*, 2, 11.
(5) *Éz.*, 25, 13.
(6) 36, 11, 15.

(1) L. II, c. 16.

terme pour caractériser la constitution religioso-politique du peuple hébreu, en opposition aux formes de gouvernement monarchique, oligarchique et démocratique des autres peuples : Ὁ δ' ἡμέτερος νομοθέτης εἰς μὲν τούτων οὐδοτιοῦν ἀπεῖδεν, ὡς δ' ἄν τις εἴποι βιασάμενος τὸν λόγον, θεοκρατίαν ἀπέδειξε τὸ πολίτευμα, Θεῷ τὴν ἀρχὴν καὶ τὸ κράτος ἀναθείς.

La théocratie fut la première et la plus ancienne de toutes les constitutions politiques chez les principaux peuples de l'antiquité (1). Elle parvint à son apogée dans la loi révélée de Dieu, promulguée par Moïse et réalisée par le peuple d'Israël, et elle se distingue essentiellement de toutes les théocraties païennes. Ce qu'elle a de particulier, c'est qu'elle identifie complétement l'une avec l'autre la sphère religieuse et la sphère politique ; toute loi, toute obligation religieuse est en même temps une loi, une obligation politique, et réciproquement, de sorte que toute violation ou omission d'une ordonnance quelconque, même la plus superficielle, est une infraction directe à la volonté divine, et par conséquent un péché. Toutes les lois émanent de Dieu et de sa sainte volonté; Dieu est le terme suprême de toutes les ordonnances. Le précepte : « Soyez saints comme je suis saint, » est la quintessence de la loi, la teneur et le but de toutes ses prescriptions. Le peuple doit être sanctifié, telle est la volonté de Jéhova ; quand cette volonté est accomplie, le peuple, en se sanctifiant, sanctifie Dieu, c'est-à-dire qu'il reconnaît de fait la majesté et la sainteté de la volonté suprême.

Jéhova, le législateur et le promulgateur de la loi qui devait régir le peuple pendant toute la période antérieure au Messie (1), est aussi celui en qui réside toute la plénitude de la puissance religieuse et politique ; il est le roi et le maître du peuple, et quiconque est revêtu d'un pouvoir quelconque le tient de Dieu et doit l'exercer en son nom. Le roi, que dans le fait le peuple demanda et qui lui fut accordé, ne fut que le représentant du Seigneur (2).

Il en fut de même de tous les autres mandataires du pouvoir, de tous les dépositaires de l'autorité, des anciens, des princes des tribus, etc., etc. Cette constitution religioso-politique, définie, arrêtée et dirigée par Dieu dans son origine, son développement et son terme, devait se réaliser dans un peuple spécial. Ce peuple fut celui d'Israël.

Jéhova l'avait élu à cette fin, et avant même l'alliance contractée au Sinaï lui avait fait les plus grandes promesses ; il l'avait tiré de la plus dure des servitudes par des miracles; il l'avait arraché d'Égypte par la puissance de son bras ; il l'avait formellement proclamé son peuple élu et bien-aimé. La réalisation de la théocratie devait s'accomplir dans un territoire déterminé, dans le pays de Canaan, attribué au père de la race le jour où il avait été élu par le Seigneur; c'est là que la nation théocratique, séparée de toute alliance étrangère, devait accomplir sa divine destinée.

Mais la théocratie, outre son but prochain concernant Israël, avait un but universel, qui détermine la place et indique la nature particulière du peuple choisi, dans l'histoire de la Rédemption. Israël élu reçoit la loi et ses institutions. Dieu est son roi, son maître, son législateur ; la théocratie est fondée, afin que, dans son sein et par elle, le

(1) Cf. Heeren, *Idées sur la Politique des principaux peuples de l'antiquité*, I, p. 430; II, 2, p. 430, add. 4.

(1) Cf. l'article Urim et Thummim, pour les cas où il fallait recourir à de nouvelles décisions divines.

(2) *Voy.* Royauté des Hébreux.

salut de l'humanité soit préparé ; la loi doit être le pédagogue de l'humanité, παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν; elle le devient en donnant la connaissance du péché, en faisant par elle sentir le besoin de la rédemption et le désir du Messie promis au père de la race déchue.

Cf. Loi mosaïque, Hébreux, Canaan, Palestine.

Kœnig.

THÉODELINDE, princesse de Bavière et reine des Lombards. *Voyez* Bavière, Lombards.

THÉODICÉE. Le terme de théodicée, dont l'étymologie est θεὸς et δίκη ou δικαίωσις, et signifie justification, apologie de Dieu, est d'origine récente. Il date du commencement du dix-huitième ou de la fin du dix-septième siècle. L'idée que ce mot représente est de toute antiquité. On s'est de tout temps demandé si, en face des phénomènes variés, multiples, disparates qui se succèdent en ce monde, on doit s'en tenir aux opinions vulgaires sur Dieu; si, spécialement, en face du mal physique et du mal moral, on est raisonnablement autorisé à croire qu'il n'y a qu'un Dieu, unique et tout-puissant, bon et saint, et l'on a toujours essayé de répondre à ces doutes et de prouver qu'il n'y a pas de contradiction entre l'unité de Dieu et l'existence du mal. Cette preuve se résume dans la pensée que Dieu ou n'est pour rien dans le mal existant, tout en étant un et tout-puissant, ou que, s'il y est pour quelque chose, cela ne peut nuire ni à sa bonté ni à sa sainteté. L'Écriture est remplie de passages qui affirment l'existence de Dieu. Les textes les plus importants sur ce sujet se trouvent au livre de Job, qui affirme que Dieu n'a pas de rapport avec le mal physique, et dans l'Épître aux Romains, ch. 14, où Dieu est proclamé juste et bon, quoique la grâce de la justification soit annoncée aux uns, tandis que les autres sont livrés à la perdition. Plus tard les dépositaires de la science chrétienne remplirent à leur tour cette tâche d'apologistes de la Divinité, et tous, plus ou moins, chacun suivant le mode qu'indiquaient les circonstances, contribuèrent à la solution. Le travail le plus remarquable à cet égard fut le livre *de la Cité de Dieu, de Civitate Dei*, de saint Augustin.

Les païens avaient aussi posé la question : D'où vient le mal dans le monde? comment s'explique le mal? et la réponse, en général très-différente de celle que donne le Christianisme, ne s'en était rapprochée qu'à mesure que la notion de Dieu s'était rapprochée de l'idée même d'un Dieu personnel.

Dans la seconde moitié du dix-septième siècle, la question fut débattue plus vivement que jamais; les controverses sur la liberté et la nécessité, la grâce et la prédestination, en étaient devenues l'occasion; et tandis que, d'une part, Spinosa (1) crut avoir complétement résolu la contradiction apparente en absorbant toute individualité et toute différence dans l'unité d'une substance unique; que, d'autre part, Bayle, avec une sagacité extraordinaire et une immense érudition, avait soutenu qu'en face du mal qui est dans le monde la raison est en quelque sorte obligée d'admettre deux principes, l'un bon, l'autre mauvais; qu'une foi aveugle, absolument aveugle, pouvait seule s'en tenir à l'idée chrétienne de la Divinité; les représentants de la science chrétienne furent doublement provoqués à défendre l'idée de Dieu, comme l'avaient fait les Pères de l'Église avant eux.

Le travail le plus heureux et le plus fécond sous ce rapport fut le livre publié par Leibnitz, en français, en 1710, sous le titre de : *Essai de Théo-*

(1) *Voy.* Spinosa.

dicée sur la bonte ae Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal. Leibnitz y consigna les fruits de longues et persévérantes études. Leibnitz, dans ce livre, qui est un chef-d'œuvre, surpassa de beaucoup tout ce qui avait jamais été écrit sur ces questions. A son exemple, une foule de philosophes bornèrent la thèse à démontrer qu'on ne peut attribuer à Dieu le mal de ce monde, et cette apologie limitée, cet essai d'expliquer le bien et le mal dans le monde, fut désormais nommé *Théodicée.* Nous avons une foule de théodicées de ce genre, datant du siècle dernier et du siècle actuel. Tels sont : Th. Balguy, *Justification de la bonté de Dieu*, Leipz., 1782; Werdermann, *Nouvel Essai de Théodicée*, Dessau et Leipz., 1784; Villaume, *Origine et but du mal*, Leipz., 1785; Kindervater, *Dialogues sceptiques sur les avantages du mal*, Leipz., 1788; Weishaupt, *Apologie de la douleur et du mal*, Ratisb., 1790; Creutzer, *Leibnitii doctrina de mundo optimo*, Lips., 1795; Heidenreich, *Philosophie des souffrances de l'humanité*, Leipz., 1795; Wagner, *Théodicée*, Hamb., 1810; Bénédict, *Theodicæa quam juventuti liter. stud. script.*, etc., Annab., 1822; Kapp, *le Christ et l'histoire du monde*, fragment d'une Théodicée, Heidelb,, 1823; Blasche, *le Mal dans son rapport avec l'ordre du monde*, Leipz., 1825 (panthéiste); Voigt, *de la Liberté et de la nécessité*, Leipz., 1828; Erischson, *de la Valeur de la Théodicée, quant à la cosmologie spéculative*, Greifsw. (Bamb.), 1836; Sigwart, *le Problème du mal ou de la Théodicée*, Tub., 1840; Schaden, *Théodicée*, *dialogues*, Carlsruhe et Fribourg, 1842; Maret, *Théodicée*; Gratry, *Connaissance de Dieu*, Paris, Douniol, 1851, et diverses éditions depuis lors.

Nous avons montré dans l'article OPTIMISME comment les philosophes chrétiens ont résolu le problème en général, et ce que le système de Leibnitz a d'original sous ce rapport (1). Nous n'ajouterons que deux observations relatives au mot même de *théodicée.*

D'abord, en tant que le mot théodicée veut dire apologie de Dieu, l'expression est inexacte, car elle représente une idée vague. On prétend faire l'apologie de Dieu : de quel Dieu? c'est la question. S'agit-il d'une idée dualiste de la Divinité : Dieu n'a plus besoin de justification quant à l'existence du mal; l'existence du mal n'est plus un problème; il s'explique de lui-même. S'agit-il d'une idée panthéiste de la Divinité : il en est de même; car, dans ce cas, le mal n'est plus le mal. Le mal dans le monde n'a quelque chose d'énigmatique et d'étrange que pour celui dont le Dieu est à la fois l'Esprit et l'Être absolu, c'est-à-dire que pour celui qui a l'idée chrétienne de Dieu.

Celui qui a cette idée peut seul sentir le besoin de défendre ou de justifier Dieu, et cette apologie n'est plus une apologie, à proprement parler, de Dieu en général, c'est l'apologie d'une certaine idée de Dieu, tendant à constater que le fait de l'existence du mal dans ce monde n'est pas une preuve que l'idée de Dieu en question soit fausse. Mais c'est toujours une expression impropre, parce qu'on ne comprend pas, comme on le devrait, sous ce terme, uniquement ce que nous venons de dire. Sans doute l'idée chrétienne de Dieu est seule une idée vraie, à laquelle répond la réalité, et par conséquent une apologie de l'idée chrétienne est seule une apologie de Dieu; mais il n'est pas moins vrai que l'attribut *chrétienne* est essentiel, car ce n'est que par ce prédicat qu'on proclame tout

(1) Cf. les articles PÉCHÉ et DIABLE.

d'abord (comme on le voit) qu'on ne veut pas expliquer l'existence du mal dans le monde aux dépens de la foi même en Dieu.

La seconde observation est plus importante. Ce qui soulève des doutes sur l'idée chrétienne de Dieu, c'est le mal qui est dans le monde, et le mal est fait en effet pour soulever ces objections. Mais le mal dans le monde n'est pas le seul point qui soulève les objections dont il s'agit. On peut tenir pour inexacte l'idée chrétienne de Dieu et la rejeter par beaucoup d'autres motifs :

1° En elle-même, parce qu'on ne comprend pas l'union de la spiritualité et de l'absolu, ou la trinité des personnes et l'unité de la substance, ou l'union de certains attributs, comme la bonté et la justice, ou parce qu'on ne comprend pas une réalité quelconque en dehors de ce monde;

2° Dans son rapport avec le monde, et dans ce cas, sans doute, le mal joue un rôle principal, mais il n'entre pas seul en ligne de compte. On peut ne pas admettre la réalité du monde par cela qu'on pense que c'est restreindre l'idée de Dieu (Hégel), et, réciproquement, ne pas admettre le monde parce qu'il est absolument dépendant de Dieu. On peut aussi rejeter la foi chrétienne en vue des lois suivant lesquelles on prétend que Dieu gouverne et ordonne ce monde.

De là suit qu'une théodicée qui ne justifierait Dieu que par rapport au mal qui est dans le monde serait une œuvre tout à fait imparfaite. Une théodicée chrétienne doit expliquer aussi bien l'idée de Dieu en et pour elle-même que l'idée du Créateur et du Conservateur de ce monde, la défendre contre toute espèce d'objection et d'attaque, et constituer ainsi une doctrine complète de Dieu; et ce n'est qu'autant qu'elle est conforme à ce plan et développée dans ces dimensions qu'on peut espérer qu'elle devienne une œuvre utile et satisfaisante.

On a commencé en effet en France à traiter la théodicée avec cette largeur de vue. Tels sont les travaux de Mgr *Maret*, doyen de la faculté de théologie de Paris, évêque de Sura *in partibus*, et ceux du Révérend Père *Gratry*, de l'Oratoire, professeur de la faculté de théologie de Paris. Les titres de leurs ouvrages : 1° *Théodicée chrétienne* ou *Comparaison de l'idée chrétienne et de l'idée rationaliste de Dieu*; 2° *de la Connaissance de Dieu* (première partie d'un système complet de philosophie), prouvent que les auteurs entendent donner des développements complets sur la doctrine chrétienne concernant l'idée de Dieu. Tout en reconnaissant que ces auteurs comprennent la portée de l'œuvre qu'ils ont entreprise, nous ne pouvons approuver le titre de *Théodicée* donné par Mgr Maret à son travail, parce que ce terme a d'abord, nous l'avons dit, une origine historique qui justifie la restriction de l'idée qui s'y rattache, et ensuite parce qu'il met en première ligne la partie négative de la science (la réfutation des attaques), tandis qu'une doctrine complète de Dieu, telle que la comprennent MM. Maret et Gratry, doit être pour le moins aussi positive que négative dans sa démonstration.

MATTES.

THÉODORA. *Voyez* JEAN X.

THÉODORE Ier, PAPE, Grec de naissance, monta sur le siége de Saint-Pierre en 642. Son activité se dirigea surtout contre les monothélites, dont l'hérésie troublait alors l'Église. Il eut principalement des démêlés avec Paul, patriarche de Constantinople, qui, après l'expulsion du monothélite Pyrrhus, avait été assez irrégulièrement élevé sur le siége patriarcal et avait favorisé le monothélisme, non moins que son prédé-

cesseur. Théodore lui exprime, dès ses premières réponses, son étonnement de ce que l'*Ecthèse* (1), ce symbole réprouvé, soit encore publiquement affiché aux portes des églises de Constantinople et paraisse par là même officiellement reconnu.

Bientôt le Pape eut la consolation de voir venir à Rome le patriarche Pyrrhus, chassé de Constantinople, et abjurer ses erreurs dans une assemblée publique du clergé et du peuple. Théodore, qui, dans sa première lettre au patriarche Paul, avait fait allusion à l'irrégularité avec laquelle, après l'expulsion de Pyrrhus, on avait procédé à la nomination du nouveau patriarche, reconnut alors comme patriarche légitime Pyrrhus, réconcilié avec l'Église, et lui rendit tous les honneurs dus à ce rang.

Mais Pyrrhus ne demeura pas longtemps fidèle à ses nouveaux engagements. A peine arrivé à Ravenne pour se rendre en Orient, il retomba dans ses anciennes erreurs. Le Pape, averti, l'excommunia sans retard et sévit en même temps contre le patriarche Paul. Il lui écrivit pour lui demander une déclaration publique contre le monothélisme. Paul fit, pour la forme, arracher l'*Ecthèse* des portes des églises ; mais Constance II remplaça l'ecthèse par un autre édit de religion, appelé *le Type*, Τύπος, qui avait pour instigateur et rédacteur le patriarche Paul. En vertu de cet édit les deux partis devaient garder le silence, les choses être remises dans l'état où elles se trouvaient avant la controverse, et la vraie foi de l'Église, qui s'était clairement prononcée sur la matière en litige, devait rester muette à l'avenir comme l'erreur.

A cette publication de l'empereur et à la réponse de Paul le Pape Théodore convoqua dans l'église de Saint-Pierre un concile qui rejeta *le Type*, destitua et excommunia le patriarche (649). Ce concile valut une cruelle persécution aux orthodoxes, durant laquelle mourut le Pape Théodore, qui peu de temps auparavant avait envoyé l'évêque Dore comme vicaire apostolique en Palestine pour apaiser les troubles excités dans cette province par les monothélites. Les historiens louent la générosité et la douceur de caractère de ce Pape.

Cf. Anastase, *de Vitis Pontif. Romanor.*, s. v. *Theodor.*; Stolberg-Kerz, *Hist. de la religion de Jésus-Christ*, XXII, p. 339.

THÉODORE II, Pape, Romain de naissance, monta sur le trône apostolique en 896.

Le fait le plus remarquable de son règne fut la réhabilitation de la mémoire de son prédécesseur Formose (1), si indignement traité même après sa mort. Théodore fit solennellement transporter le corps de Formose, avec tous les honneurs dus à son rang, dans la sépulture des Papes. Théodore mourut vingt jours après son élévation au siége pontifical.

Cf. Platina, *de Vitis Rom. Pontif.*, s. v. *Theodor.* KERKER.

THÉODORE ASKIDAS. *Voy.* TROIS-CHAPITRES (*controverse des*) et ORIGÉNISTE (*controverse*).

THÉODORE DE CANTORBÉRY. Après la mort de Deusdédit, archevêque de Cantorbéry († 664), Oswio, roi de Northumbrie, s'unissant à Egbert, roi de Kent, s'occupa avec zèle de pourvoir à la vacance de ce siége important, tout en désirant resserrer fortement les liens de l'Église anglo-saxonne avec l'Église romaine. Les deux princes s'entendirent avec le clergé de Cantorbéry pour faire élire le prêtre Wighard, du clergé de cette métropole ; on l'envoya recevoir sa consécration à Rome. Wighard, ar-

(1) *Voy.* MONOTHÉLISME.

(1) *Voy.* FORMOSE.

rivé au terme de son voyage, succomba à une épidémie. Le Pape en avertit le roi Oswio, en lui mandant que, dès qu'il aurait trouvé un sujet capable et répondant au désir du roi, il le consacrerait archevêque et l'enverrait en Angleterre. Le Pape choisit en effet le respectable abbé du couvent de Nisida, près de Naples, Adrien, Africain de naissance, versé dans les saintes Écritures, dans les langues grecque et latine, et ayant une grande expérience de la discipline ecclésiastique. Mais Adrien refusa par humilité le poste qu'on lui réservait et appela l'attention du Pape sur le confesseur d'un couvent de religieuses du voisinage, le saint et savant moine André, qui, à son tour, repoussa la dignité qu'on lui offrait. Adrien, sollicité de nouveau, persista dans son refus, mais indiqua un sujet digne et capable, qui consentit à se charger de diriger la métropole anglo-saxonne. Ce fut un moine grec nommé THÉODORE, né à Tarse, en Cilicie, vieillard de soixante-six ans, dont la science, les vertus, l'énergie et le talent administratif jetèrent un vif éclat sur l'Église métropolitaine d'Angleterre. Le Pape fut très-satisfait de ce choix. Il accepta Théodore, à la condition qu'Adrien l'accompagnerait en Angleterre, l'y soutiendrait, *ne quid ille contrarium veritati fidei, Græcorum more, in Ecclesiam, cui præesset, introduceret* (1), sollicitude qui était inutile à l'égard de Théodore, mais qui s'explique facilement par la connaissance qu'on avait de la légèreté d'esprit des Grecs, qui à cette époque inquiétaient le Saint-Siége par le monothélisme. Théodore, jusqu'alors simple moine, fut d'abord ordonné sous-diacre ; puis il laissa pousser ses cheveux, car il était complétement rasé, suivant la coutume des moines grecs, afin de pouvoir recevoir la tonsure romaine. Le 26 mars 668 il fut consacré évêque, et le 27 mai de la même année il partit pour la Grande-Bretagne, dans la société d'Adrien. Nous savons, par les détails que donne le Vén. Bède sur les premiers abbés du couvent de Weremouth-Jarrow (1), qu'à la demande du Pape Vitalien le célèbre Bennet Biscop, qui devint plus tard abbé de Weremouth-Jarrow, accompagna également l'archevêque Théodore pour lui servir de guide et d'interprète. Théodore, qui s'arrêta longtemps en route auprès de divers évêques des Gaules, ne parvint en Angleterre qu'au bout d'un an, le 27 mai 669. Se trouvant près d'Agilbert, évêque de Paris, qui, de 650 à 662 ou 663, avait contribué à fonder le Christianisme dans le royaume de Wessex, Théodore apprit de ce prélat que le Pape Grégoire I[er] avait conféré à S. Augustin, premier archevêque de Cantorbéry, la juridiction sur *tous les évêques de l'Église britannique*. Il s'adressa en conséquence, étant encore dans les Gaules, au Pape pour lui demander la même suprématie sur l'Église de la Grande-Bretagne. En effet, parvenu en Angleterre, Théodore reçut une lettre du Pape qui lui accordait le privilége qu'il avait sollicité. Muni de ce pouvoir, mandataire du Pape, apparaissant comme caution de l'affection particulière que l'Église romaine portait à l'Église anglicane, soutenu par la réputation de ses excellentes qualités, Théodore se mit à l'œuvre et exerça sur toute l'Église anglo-saxonne une influence aussi puissante que salutaire.

Il visita immédiatement toutes les parties de l'Angleterre habitées par les Anglo-Saxons, introduisit partout la discipline ecclésiastique, la Pâque romaine, fortifia les fidèles en leur distribuant la parole de Dieu, fut partout accueilli avec faveur et reconnu comme

(1) Beda, *Hist*, IV, 1.

(1) *Voy.* JARROW.

chef de l'Église anglo-saxonne par tout le clergé. Il s'appliqua principalement à placer sur les siéges vacants des prélats vertueux et capables, avec lesquels il pût s'entendre pour combattre les abus introduits dans l'Église anglo-saxonne. Comme les diocèses de cette Église, toute nouvelle encore, avaient une immense étendue, qui dépassait nécessairement les forces d'un seul homme, Théodore, de concert avec le Saint-Siége, les restreignit peu à peu, les partagea en diocèses plus petits et mieux circonscrits.

Il présida un grand nombre de synodes; tels furent celui de Hertford, en 673, dont les Pères promulguèrent dix chapitres concernant la solennité de Pâques, les droits et les devoirs des évêques et du clergé, la discipline ecclésiastique, les conciles provinciaux, l'augmentation du nombre des diocèses et le mariage (1); celui de Hathfield, en 680, qui, convoqué par les ordres du Pape, fit une profession de foi conforme aux décisions des conciles œcuméniques et du Saint-Siége, prit connaissance des priviléges accordés par le Pape au couvent de Medhamstedt, et arrêta le partage du royaume de Mercie en cinq diocèses (2); celui de Twyfort, en 684, où l'évêque Trumbert, de Hexham, fut déposé et remplacé par le pieux ermite de Farne, S. Luthbert (3).

Théodore institua aussi des cures fixes et circonscrivit leurs paroisses. A cet effet il engagea les Thanes à ériger et à doter des églises dans leurs domaines, et, pour stimuler leur zèle, il leur accorda, ainsi qu'à leurs héritiers, le droit de patronage (4). Il contribua de même à la création et à la dotation de nombreux couvents, et, ce qui vaut mieux encore, à leur prospérité morale. Parmi ces couvents il faut nommer celui de Saint-Pierre et Saint-Paul, à Cantorbéry, qui devint une pépinière d'hommes remarquables, parmi lesquels on compta : *Aldhelm*, évêque de Scherburne, qui avait étudié dans ce monastère la dialectique et le droit, *legum Romanorum jura et cuncta jurisconsultorum secreta* (1); *Albin*, dont Bède vante le savoir dans les langues latine et grecque, et qu'il désigne comme l'ayant encouragé à écrire l'histoire de l'Église et lui ayant fourni les matériaux nécessaires pour celle de Kent (2). A la même époque florissait en Northumbrie le couvent de Weremouth-Jarrow, fondé par Bennet Biscop, que nous avons nommé plus haut.

En général l'arrivée de Théodore et d'Adrien en Angleterre fut le commencement d'une nouvelle ère de science et de littérature pour le royaume. Tous deux savaient parfaitement le latin et le grec, ils étaient maîtres consommés dans toutes les sciences alors connues. Ils avaient apporté toute espèce de livres avec eux, entre autres les classiques grecs, un magnifique manuscrit d'Homère; ils érigèrent partout des écoles, où l'on enseigna, outre la théologie, la métrique, la poésie, la dialectique, l'arithmétique, l'astronomie, le droit romain, etc. Ils propagèrent tellement l'étude des langues classiques, qu'au temps de Bède vivaient encore des hommes qui parlaient le latin et le grec aussi bien que leur idiome maternel. Ils imprimèrent à toute la Grande-Bretagne un mouvement intellectuel inconnu jusqu'alors, si bien que, suivant l'expression de Guillaume de Malmesbury, l'île, autrefois la nourrice des tyrans, devint l'asile de la philosophie, *familiare philosophiæ domicilium*, et

(1) *Voir* Bède, IV, 5.
(2) Id., *ibid.*, 17, 18.
(3) *Voy.* LUTHBERT (S.).
(4) Voir *Antiquités de l'Égl. anglo-saxonne*, par Lingard, ch. 2.

(1) *Ep. Aldhelmi*, dans Galle, p. 341.
(2) Wilh. Malmesb., l. V *de Pontif.* Bède, *in præf. Hist.*

que Bède put s'écrier : « Jamais les Anglais n'avaient vu des jours pareils; leurs rois étaient des princes chrétiens, valeureux et redoutés des Barbares; tous les esprits aspiraient aux joies du royaume céleste; quiconque désirait s'instruire trouvait partout des maîtres capables, et le chant ecclésiastique, jusqu'alors uniquement connu dans le royaume de Kent, fut introduit partout et retentit dans toutes les églises de la Grande-Bretagne (1). »

Théodore administra de cette manière son diocèse et toute l'Église anglo-saxonne pendant vingt-deux ans. Son nom était cité avec respect, non-seulement au delà du détroit, mais dans tout l'Occident, et l'on voit combien Rome appréciait sa sagesse par une lettre que le Pape Agathon lui écrivit de sa main pour l'inviter à assister à un concile tenu à Rome contre les monothélites.

Cependant, ce qu'on peut reprocher à ce prélat, c'est d'avoir poursuivi parfois avec trop de rigueur et sans ménagement le plan qu'il avait formé de multiplier le nombre des diocèses. Il eut des torts à cet égard vis-à-vis de S. Wilfrid, évêque d'York, et se laissa entraîner à des actes injustes à son sujet par Egfrid, roi de Northumbrie, et la reine Ermenburge. *Ubi videri et doleri potest*, dit G. de Malmesbury, *humana miseria, quod videlicet, quantalibet quis sanctitate polleat, non ad plenum pervicaces mores exuat, quia illi duo oculi Britanniæ controversias inter se egerint* (2). Heureusement Théodore, avant de mourir, se réconcilia avec Wilfrid, et chercha à réparer les torts qu'il avait en appelant devant lui, à Londres, l'évêque de cette ville, Erkonwald, et S. Wilfrid lui-même, en faisant en leur présence une humble confession de toute sa vie, et en exprimant spécialement sa douleur au sujet des injustices commises à l'égard de Wilfrid. En même temps il écrivit en faveur de Wilfrid aux rois de Northumbrie et de Mercie, et ne négligea rien pour réparer les injustices du passé.

Théodore mourut le 19 septembre 690, à l'âge de quatre-vingt-huit ans, et fut le premier archevêque inhumé dans l'église de Saint-Pierre de Cantorbéry. Son tombeau fut orné d'une inscription en trente-huit vers, décrivant la vie et la mort du savant et saint prélat. Bède ne parle pas des écrits de Théodore; mais des témoignages sûrs, du huitième siècle et des temps plus rapprochés de Théodore, rapportent qu'il avait formé une collection de *Canons* et avait rédigé un livre pénitentiaire, double recueil que les compilateurs postérieurs citèrent souvent et dont ils profitèrent.

Ce recueil de canons, qui n'est pas parvenu tout entier jusqu'à nous, a été publié d'abord par Luc d'Achery, dans le *Spicileg. veter. Scriptor.*, t. IX, édit. de Paris, 1669, et nouv. édit., t. I. Kunstmann a imprimé dans les livres pénitentiaires latins des Anglo-Saxons es canons, tirés d'un manuscrit d'Emmeram, du neuvième siècle. Spelmann a le premier publié les titres de soixante-dix-huit chapitres du Livre pénitentiaire de Théodore, d'après un manuscrit de Cambridge. Jacques Petit, outre ces titres, publia, sous le nom de *Pénitentiaire de Théodore*, quatorze chapitres, qui ne diffèrent guère des Canons; enfin, en 1840 seulement, le texte des chapitres, dont Spelmann avait donné les titres, parut dans un recueil publié par la commission de révision anglaise, que Kunstmann imprima dans son ouvrage. Jacques Petit a, en outre, édité soixante chapitres de rachats de pénitence, dont

(1) Bède, IV, 2.
(2) *De Gest. P.*, l. I, *de Archiep. Dorov.*

une minime partie appartient à Théodore.

Cf. Bède, *Hist. gentis Anglorum;* Wilh. Malmesb., *de Pontif. Dorov.;* Wharton, *Anglia sacra;* Alford, S. J., *Annales Eccles. Angl.*; Lingard, *Histoire d'Angleterre et antiquités de l'Église saxonne*; Schrödl, *Premier siècle de l'Église anglaise*. Conf. ANGLO-SAXONS, GRANDE-BRETAGNE, WILFRID D'YORK, CAPITULA EPISCOPORUM.

SCHRÖDL.

THÉODORE DE MOPSUESTE, écrivain ecclésiastique du quatrième et du cinquième siècle, considéré pour son savoir, mais fort attaqué et justement réprouvé quant à ses tendances hétérodoxes, naquit à Antioche, dont les Romains lui donnèrent souvent le surnom. Il eut pour maîtres dans les sciences profanes le sophiste Libanius et le philosophe Andragathius, pour condisciple S. Jean Chrysostome. L'amitié qu'il contracta avec ce dernier ne subsista pas longtemps, Théodore ayant de bonne heure pris une direction toute différente de celle de son condisciple. Il se retira, il est vrai, avec lui dans la solitude et se consacra d'abord aux exercices d'un rigoureux ascétisme; mais cette ferveur ne dura guère. Théodore rentra dans l'agitation des affaires, se mêla aux distractions du monde, et il était au moment de se marier lorsqu'une lettre très-vive de Chrysostomé le ramena à la vie religieuse.

Il se voua alors avec une grande ardeur aux études théologiques, sous la direction de l'évêque Flavien d'Antioche, de Diodore et de Cartérius, et étonna bientôt le monde par son savoir et son éloquence (1).

Lorsque son maître Diodore devint évêque de Tarse il l'accompagna dans son diocèse. Un écrivain postérieur, Léontius de Byzance, raconte qu'après la mort de Diodore Théodore s'efforça de devenir son successeur, mais que ses efforts échouèrent contre la ferme volonté des habitants de Tarse et de Théophile, évêque d'Antioche. Après la mort d'Olympe il devint évêque de Mopsueste (Μόψου ἑστία), en Cilicie, vers 390; il demeura trente-six ans à la tête de ce diocèse et mourut en 427 ou 428.

En 394 il assista au concile de Constantinople, et prêcha à cette occasion devant l'empereur Théodose le Grand, qui fut ravi de son éloquence. On sait peu de choses de sa vie. Il s'occupa surtout et presque constamment de travaux littéraires, acquit une grande réputation de savant et d'écrivain, laissa, au dire de ses amis, des myriades de volumes, entre autres une série de commentaires sur la Genèse, sur les Psaumes (ce fut son premier ouvrage, qu'il avoua lui-même n'être pas exempt de fautes), sur Job, le Cantique des cantiques, les douze petits Prophètes, S. Matthieu, S. Luc et S. Jean (on en a inséré des fragments dans les Chaînes des Pères); sur les Actes des Apôtres, les Épîtres aux Romains, aux Corinthiens, aux Galates et aux Hébreux. Il rejetait, comme les exégètes de l'école d'Antioche en général, les explications allégoriques d'Origène et s'en tenait à l'interprétation historique. On lui attribue un ouvrage spécial contre Origène, intitulé *de Allegoria et historia*. Mais il alla si loin dans son opposition à la méthode d'interprétation allégorique que sur plusieurs points il admit des principes d'interprétation purement rationalistes. On sait que le cinquième concile universel rejeta formellement l'opinion de Théodore, qui considérait le Cantique des cantiques comme un simple poëme érotique.

En outre on lui reprocha d'avoir

(1) Sozom., 8, 2. Socrate, 6, 3.



trop restreint le nombre des textes de l'Ancien Testament relatifs à la venue du Messie, d'avoir parlé d'une manière scandaleuse du livre de Job et de quelques autres livres du Canon, et d'avoir jugé avec mépris les ouvrages et les interprétations des plus anciens Pères de l'Église.

Sauf quelques fragments, il ne s'est conservé de tous ses ouvrages exégétiques jusqu'à nos jours que son Commentaire sur les douze petits Prophètes, qui a été publié pour la première fois par le cardinal Maï, dans le sixième volume de sa *Nova Collectio*. (*Theodori Antiochii commentarius in Prophet. min.*, ed. F.-V. Wegnern, Berlin, 1834.) Ce commentaire paraît, au point de vue dogmatique, appartenir aux ouvrages les plus orthodoxes de Théodore, et il a de la valeur au point de vue de l'exégèse; on y reconnaît que Photius juge sainement Théodore en louant son érudition biblique et sa fécondité, et en lui reprochant ses longueurs, ainsi que son style obscur et diffus. Théodore blâme dans ce commentaire beaucoup d'autres interprètes, mais il ne les nomme pas. Il commente d'après la version des Septante, pour laquelle il a une estime exagérée (1), et non d'après le texte original, comme on l'a cru; il semble au contraire ressortir de ce commentaire qu'il ne comprenait pas même l'hébreu (2). Nous n'avons d'ailleurs pas un seul ouvrage entier de Théodore. Photius cite (3) trois livres sur les mages de Perse. Marius Mercator (4) compte Théodore parmi les promoteurs du pélagianisme. Photius (5) parle aussi d'un livre qu'il aurait écrit « contre ceux qui prétendent que l'homme pèche par nature, et non par volonté, » et paraît croire qu'il y avait alors en Occident des hérétiques qui soutenaient cette opinion; mais, d'après les passages qu'il en rapporte, ce livre ne peut avoir été écrit que contre S. Jérôme, dont Théodore semble avoir falsifié, à la façon des Pélagiens, la doctrine orthodoxe sur le péché originel, etc. Dans les passages que donne Marius Mercator Théodore professe clairement les erreurs pélagiennes. C'est ce que confirme encore un fait rapporté par l'histoire, savoir que Julien d'Éclanum et d'autres évêques pélagiens déposés, ayant abandonné l'Italie en 421, se réfugièrent auprès de Théodore, en Cilicie, et que Julien, assisté par l'évêque de Mopsueste, écrivit dans cette ville ses livres contre S. Augustin (1).

Malgré cela Théodore assista au synode des évêques de Cilicie, qui se prononcèrent contre le pélagianisme. La part que Théodore prit à l'hérésie pélagienne demeura assez inaperçue et fut effacée par le rôle prédominant qu'il joua dans la controverse nestorienne, qui agita surtout l'Église d'Orient au cinquième siècle. Nestorius était un disciple de Théodore, et l'hérésie qui porte son nom dut principalement sa naissance à ce dernier. Celui-ci écrivit 15 livres sur l'Incarnation, 25 livres contre Eunomius, pour défendre les écrits que S. Basile avait dirigés contre ce dernier, et 4 livres contre Apollinaire; ses livres sur l'Incarnation étaient principalement dirigés contre l'arianisme et l'apollinarisme. Cette lutte contre ceux qui confondaient les deux natures en Jésus-Christ par l'apollinarisme le fit tomber dans l'erreur opposée; il sépara la nature

(1) *Voir*, par exemple, *Comm. ad Soph.*, 1, 6.
(2) *Voir* Maï, préface du volume cité de la *Nova Collectio*. *Theodori, episcopi Mops., in N. T. commentariorum quæ reperiri poterunt, collegit* O.-F. Fritzsche, Zurich, c. 47.
(3) *Bibl.*, c. 21.
(4) *Common. c. Jul.*
(5) *Bibl.*, c. 177.

(1) Cf. card. de Noris, *Hist. Pelagiana*, l. I, c. 9 et 22

divine de la nature humaine et n'admit qu'une union morale et extérieure du Verbe divin avec l'Homme-Jésus, erreur qui se dévoila dans la lutte de Nestorius contre la dénomination de *Mère de Dieu* donnée à la Ste Vierge(1). Théodore non-seulement inséra cette erreur dans ses écrits, mais il la professa dans un de ses sermons. Le mécontentement général qui se manifesta à ce sujet lui fit rétracter publiquement ses expressions, rétractation dont la sincérité n'est pas plus certaine que celle de son adhésion au rejet du pélagianisme.

Théodore ne survécut pas au concile œcuménique d'Ephèse, qui condamna son erreur et celle de Nestorius. Il mourut dans la communion extérieure et apparente de l'Église. Un concile célébré en 553 à Mopsueste, sous le règne de Justinien, constata que depuis longtemps son nom avait été effacé des diptyques de l'église de Mopsueste et qu'on y avait substitué celui de S. Cyrille.

Comme le concile d'Éphèse, en condamnant le nestorianisme, n'avait pas formellement rappelé Théodore, les secrets Nestoriens eurent recours à l'artifice vulgaire des hérétiques; ils abandonnèrent la personne de Nestorius et s'attachèrent aux écrits de Théodore, considéré dans tout l'Orient comme un prodige de savoir, et qui n'avait pas été formellement censuré par l'Église; ils soutinrent, sous l'égide de son nom, l'hérésie à laquelle Nestorius avait donné le sien, mais dont Théodore était le véritable père. Ils déployèrent un grand zèle à propager ses écrits et ceux de son maître, Diodore de Tarse, et à en traduire des extraits en syriaque, en perse et en arménien. Édesse devint le foyer de ces menées nestoriennes, et ce fut de là qu'on influença surtout le clergé persique. Les principaux meneurs et propagateurs des écrits de Théodore furent le prêtre Ibas et les maîtres de l'école théologique persique, Barsumas (1) et Maanes. Mais Rabulas, évêque catholique d'Édesse, anathématisa Théodore de Mopsueste et tous ceux qui liraient ses écrits et ne consentiraient pas à les brûler (2). Rabulas fut secondé dans ses mesures contre les hérésiarques par Théodore d'Ancyre et Acas de Mélite (3).

Dans le siècle suivant les écrits de Théodore devinrent encore une fois l'occasion d'une vive controverse (4), qui se termina par la condamnation de Théodore et de ses écrits, au 5e concile œcuménique de Constantinople. A cette époque Facundus d'Hermiane (5) essaya encore une fois de justifier Théodore. Les Nestoriens le comptent parmi les trois docteurs grecs, *doctores Græci*, dont ils célèbrent annuellement la fête, et ils ont une liturgie qui porte son nom (6).

Les fragments conservés des ouvrages de Théodore se trouvent dans les actes du 5e concile œcuménique (7), dans les ouvrages de ses adversaires, notamment de Marius Mercator, de Léontius de Byzance (8), de son défenseur Facundus et de Photius.

Polychronius, frère de Théodore de Mopsueste, fut évêque d'Apamée. Il jouit d'une grande réputation de piété et de savoir. Il fut l'auteur de plusieurs traités exégétiques. Jean Damascène cite de lui un commentaire sur Ézéchiel; la Chaîne des Pères contient des frag-

(1) *Voy.* Éphèse (3e concile œcuménique).

(1) *Voy.* Barsumas.

(2) *Voy.* Édesse et Rabulas.

(3) *Voir*, sur cette controverse, Rabulas et Ibas.

(4) *Voy.* Trois-Chapitres (controverse des).

(5) *Voy.* Facundus.

(6) *Voy.* Liturgies.

(7) Harduin, t. III.

(8) *Voir* A. Mai, l. c., p. 299, particulièrement des fragments de l'ouvrage sur l'Incarnation.

ments de son commentaire sur Job. On lit des fragments de son commentaire sur Daniel dans le cardinal Maï, au 1er vol. de la *Nova Collectio* (1).

Cf. de Noris, *Hist. Pelag.*, l. I, c. 9 et 22; *Dissert. hist. de Synodo quinta*, c. 5 et 11; Natalis Alexander, *Sæc.* 5, c. 3, art. 2, § 4; *Sæc.* 6, c. 3, art. 1, et *Dissert.* 4; Du Pin, *Bibl.*, III, 90, et IV, 317; Tillemont, XII, 433.

REUSCH.

THÉODORE GRAPTUS, né en Palestine, entra au couvent de Saint-Sabas et y fut ordonné prêtre. En 818 il fut envoyé à Constantinople par Thomas, patriarche de Jérusalem, pour défendre la cause des saintes images. Il se présenta à Léon l'Arménien et lui reprocha ses erreurs. L'empereur le fit flageller et le bannit dans la province du Pont. Après la mort de Léon, en 821, Théodore revint à Constantinople, défendit la même cause devant Michel le Bègue et fut de nouveau jeté en prison et banni. En 833 l'empereur Théophile le fit battre de verges et déporter dans l'île d'Aphusie. Revenu à Constantinople au bout de deux ans, l'empereur, ne pouvant le faire céder, le condamna à de nouvelles tortures et le fit enfermer à Apamée, en Bithynie, où il mourut (2).

On lui avait attribué jusqu'à ce jour le traité *de Fide orthodoxa, contra Iconomachos*; mais dom Pitra (*Spicilegium Solesmense*, t. I, 1852) a prouvé, dans les *Prolégomènes* (3) d'une nouvelle édition de S. Nicéphore de Constantinople, que l'écrit en question est de ce dernier. La discussion de Nicéphore avec l'empereur sur le culte des images est probablement due à un certain Ignace. Il n'y a, ce semble, d'authentique qu'une lettre de Théodore à Jean, évêque de Cyzique, sur ses souffrances et celles de son frère; elle se trouve dans la *Vie de Théodore* et imprimée dans Combéfis (1). Le surnom de Graptus signifie condamné, marqué au visage : l'empereur lui avait fait graver douze vers iambiques sur le front.

(1) *Voir* préface d'A. Maï, au t. I, p. XXX.

(2) Cf. *Acta Sanct.*, 13 Mart.

(3) P. 67-69.

THÉOPHANE fut dès sa jeunesse l'inséparable compagnon de son frère Théodore; il lui fut associé dans ses souffrances. Longtemps après la mort de Théodore il devint, en 845, archevêque de Nicée. Nous avons de lui, en mémoire de son frère, un *canon* ou hymne qui se trouve dans le *Menæum* grec au 27 décembre (dans Combéfis, *Orig. cap.*, p. 224).

GAMS.

THÉODORE LE LECTEUR. *Voyez* ÉGLISE (*histoire de l'*).

THÉODORE STUDITE, né en 759 à Constantinople, entra en 781 au couvent de Saccud, près de cette ville. Lorsqu'en 794 Platon se démit de sa charge d'abbé, Théodore fut nommé à sa place. Il parvint à une haute renommée dans la controverse des images. En 795 il se sépara de la communion du patriarche Tarasius. En 796, l'empereur Constantin VII l'exila à Thessalonique. Après la mort de l'empereur, en 797, il revint triomphant à Constantinople et fut en grande faveur auprès de l'impératrice Irène. En 798 il devint supérieur du couvent de Studium, qui, sous sa direction, compta mille moines. Il entra en collision avec le patriarche Nicéphore, qui avait succédé à Tarasius, et en 809 il fut de nouveau exilé par un synode. L'empereur Michel Rangabé le rappela en 811. Il fut banni une troisième fois par l'iconoclaste Léon l'Arménien et recouvra sa liberté sous Michel, successeur de Léon; mais, accusé d'avoir été favorable à l'usurpateur Thomas, il fut, pour la quatrième fois, renvoyé et mourut en exil dans la péninsule de Chalcis, le 11 novembre 826.

(1) *Voir* sa vie dans Baronius et Fleury.

On doit au P. Sirmond la principale édition de ses œuvres, qu'il a publiées dans l'ordre suivant : 1. *Testamentum*, remis à ses disciples avant sa mort ; 2. *Antirrheticus*, I, II, III, contre les iconoclastes ; 3. *Confutatio poematum Iconomachorum ;* 4. *Quæstiones quædam propositæ Iconomachis ;* 5. *Capita 7 adversus Iconomachos ;* 6. *Epistola ad Platonem de cultu ss. imaginum ;* 7. *Lettres*, divisées en deux livres, dont le premier renferme cinquante-six lettres, le second deux cent quinze ; 8. *Iambes*, précédés de la vie de Théodore, par le moine Michel, en grec. Nous avons différents fragments de Théodore en latin. Plusieurs de ses ouvrages sont perdus. Baronius a inséré dans ses Annales un grand nombre de documents de Théodore. Les œuvres de Théodore, publiées par Sirmond, *Opera varia*, t. V, forment un vol. in-fol.

GAMS.

THÉODORET, évêque de Cyr, en Syrie, est incontestablement un des hommes les plus savants de l'antique Église ; mais son exemple prouve une fois de plus que la science ne garantit pas toujours de l'erreur. La mère de Théodoret, femme pieuse et considérée, après avoir été longtemps stérile, obtint par les prières d'un saint religieux, nommé Macédonius, la naissance d'un fils qu'elle appela Dieudonné, Θεοδώρητος. Il naquit à Antioche, en Syrie, vers 390 (un peu plus tôt ou plus tard), et fut dès son bas âge consacré à Dieu (1), mis en rapport avec de pieux moines (2) et élevé par eux dans les principes de la vie religieuse. Il fut de bonne heure ordonné lecteur (3). Après la mort de ses parents il distribua tous ses biens aux pauvres, demeura pendant de longues années dans son couvent (4), et s'y appliqua avec un infatigable zèle aux exercices de la piété et à l'étude de la science. Il se glorifie lui-même d'avoir eu pour maître le célèbre Théodore de Mopsueste (1), qui fut aussi celui de Nestorius. Théodoret prit pour modèle un prédicateur et un interprète des saintes Écritures qui avait exercé une puissante influence sur les esprits d'Antioche, le célèbre S. Jean Chrysostome. En 420 Théodore, qui aimait sincèrement la solitude et la vie monacale, fut, contre son gré, élu évêque de Cyr, ville assez insignifiante de la province d'Euphratésie, en Syrie, dépendant de la juridiction métropolitaine d'Hiérapolis. Le diocèse de Cyr était cependant assez étendu, puisqu'il renfermait huit cents églises ou paroisses (παροικίας) (2).

Quant aux travaux ultérieurs de Théodoret, on peut distinguer l'administration de son diocèse, la part qu'il prit aux controverses du temps et ses productions littéraires.

Théodoret fut un évêque exemplaire, pacifique, désintéressé, libéral, généreux; il bâtit de ses propres deniers des ponts, des bains publics, des aqueducs, et montra plus de sollicitude encore pour le salut des âmes de ses ouailles que pour leurs intérêts matériels. Il convertit plus de dix mille partisans de l'hérésie de Marcion, qui vivaient groupés dans huit villages de son diocèse (3); il ramena de même une foule d'Ariens et d'Eunomiens (4), et purifia son diocèse de toutes les hérésies qui l'infectaient. Ces résultats lui coûtèrent de rudes combats, où son sang même ne fut pas épargné; car les hérétiques repoussaient la vérité avec une telle fureur, qu'ils accueillirent leur vénérable évêque à coups de pierres, le

(1) *Theodoreti Hist. relig.*, c. 13.
(2) *Ib.*, c. 9.
(3) *Ib.*, c. 12.
(4) Théodor., ep. 81.

(1) Ep. 16.
(2) Ep. 113.
(3) Ep. 145. *Hist. relig.*, c. 21.
(4) Ep. 81 et 113.

maltraitèrent et mirent sa vie en danger. Mais son zèle intrépide et persévérant triompha de leur obstination, et la vérité dissipa les ténèbres de l'hérésie (1).

Sa participation aux controverses nestoriennes et eutychiennes fut moins heureuse. Il avait été, dès sa jeunesse, lié d'amitié avec Nestorius et Jean, évêque d'Antioche ; cette liaison l'entraîna dans leur parti. Prévenu par son amitié pour eux, il lut les écrits de Cyrille d'Alexandrie contre Nestorius, et crut y trouver, comme ses deux amis, les anciennes erreurs d'Arius et d'Apollinaire. Cette conviction s'étant emparée de son esprit, il fallut bien du temps et des peines pour l'en affranchir. Plus il était instruit, plus son retour à la vérité devint difficile. Jean d'Antioche mit son érudition à contribution (431) et lui demanda de combattre par écrit la doctrine de Cyrille sur l'incarnation du Fils de Dieu. La même année eut lieu le concile d'Éphèse, où Jean et les évêques de son parti s'élevèrent contre Cyrille, rompirent toute communion avec le concile, que le Pape avait reconnu, et se précipitèrent dans le schisme.

Théodoret, demeurant attaché à Jean d'Antioche, se rendit à la cour de l'empereur comme l'un des députés du parti schismatique, et rédigea contre le concile universel d'Éphèse un pamphlet (Πενταλόγιον, cinq livres) dont il ne reste qu'un fragment. Jean ayant enfin été décidé à renoncer à son opposition schismatique, grâce aux efforts du Pape et de l'empereur et à la pacifique condescendance de Cyrille, après de longues négociations qui amenèrent la réconciliation d'un grand nombre d'évêques de son parti avec l'Église, Théodoret hésita encore longtemps et fut maintenu dans son hésitation par l'indomptable opiniâtreté de son métropolitain, Alexandre d'Hiérapolis. Quoique, finalement, il se rendît aux exhortations personnelles de Jean et rentrât en communion avec l'Église, il prit uniquement pour base de sa réconciliation le symbole de foi qui avait uni Cyrille et Jean, et dans lequel depuis longtemps il prétendait trouver l'expression de sa croyance. Mais il ne voulut pas condamner Nestorius, qui, pensait-il, n'avait pas dévié de la foi de l'Église. Il était mécontent d'ailleurs qu'on n'eût pas condamné les anathèmes de Cyrille, qui avaient scandalisé les évêques du patriarcat d'Antioche.

Nous avons de Théodoret plusieurs lettres qui datent de cette époque et dans lesquelles il se plaint des mesures sévères décrétées par l'empereur Théodose II contre les évêques de Syrie hostiles à l'unité de l'Église, et notamment contre sa personne ; il relève si haut, dans ses lettres, son propre mérite qu'on est fortement tenté d'y voir une vaine et excessive complaisance de soi-même, quoiqu'il ne cesse pas de s'en défendre en alléguant l'exemple de S. Paul. Plus tard il s'associa aussi à la condamnation des Nestoriens, et proclama, au concile de Chalcédoine, l'anathème contre cet hérésiarque (1).

Dans le commencement il refusa de traiter d'hérétique Théodore de Mopsueste, aussi bien que Nestorius, et prit encore sa défense dans un écrit spécial (2) ; mais il finit par se réconcilier avec Cyrille et par entrer en correspondance avec lui. Longtemps après la mort de Cyrille Théodoret, dans ses dialogues sur l'Incarnation, compte le patriarche d'Alexandrie parmi les Pères et les docteurs dans lesquels il faut puiser la doctrine de l'Église (3).

Théodoret vivait encore lorsqu'éclata

(1) Ep. 81 et 113.

(1) *Conc. Chalced.*, act. VIII.
(2) Ep. 16.
(3) Dial. II, *Opp. Theodoreti*, ed. Sirmond., t. III, p. 110, 111.

l'hérésie d'Eutychès, qui prétendait ne vouloir que l'extirpation radicale du nestorianisme. La polémique de cette secte nouvelle se dirigea avec une vivacité toute particulière contre les Catholiques qui, comme Théodoret, ne jugeaient pas Nestorius aussi sévèrement que les Eutychiens. Aussi Théodoret fut-il vivement attaqué par eux et déposé au brigandage d'Éphèse (449).

Théodoret en appela au Pape Léon le Grand (1) dans une lettre où ce savant historien, ce solide appréciateur de l'antiquité chrétienne, reconnaissait en termes éclatants la primauté de l'évêque de Rome et déclarait vouloir se soumettre sans condition à son jugement. (Ce témoignage en faveur de la primauté du Pape est si clair et si fort que l'éditeur protestant des œuvres de Théodoret, Schulze, dans l'*Index*, s. v. *Petrus*, cherche à en atténuer la portée par cette mesquine observation : *Jam tum enim sedem Romanam adulabantur*, ce qui confirme parfaitement le sens et la valeur de ce passage.)

Le Pape prit énergiquement le parti de l'évêque persécuté, lui accorda la communion de l'Église et le reconnut évêque légitime de Cyr. Le concile œcuménique de Chalcédoine (451) lui donna en conséquence le droit de siéger et de voter parmi les évêques. Après le concile Théodoret vécut en paix sur son siége épiscopal jusqu'en 458.

Les œuvres de Théodoret sont exégétiques, historiques, dogmatiques, et de plus on a de lui de nombreuses lettres.

Les œuvres *exégétiques*, suivant l'ordre des saintes Écritures, sont :

1. *Quæstiones in Octateuchum*, — *in libros Regum et Paralipomenon*, c'est-à-dire scolies sur des passages choisis et difficiles du Pentateuque, de Josué, des Juges et de Ruth, des livres des Rois et des Paralipomènes, par demandes et réponses, forme affectionnée par l'auteur.

2. *Commentaire sur les* 150 *Psaumes*, clair, varié, écrit pour faciliter l'intelligence de leurs prières aux prêtres et aux moines tenus de réciter les Psaumes.

3. *Commentaire sur le Cantique des cantiques*, dans lequel, conformément à l'antique tradition, l'époux du cantique est le Christ et l'Église l'épouse.

4. *Commentaires sur tous les Prophètes, grands et petits; explication de toutes les Épîtres de S. Paul.*

Tous ces travaux d'exégèse se distinguent par une heureuse clarté et s'appliquent à l'explication du sens littéral de l'Écriture ; l'auteur s'attache souvent à S. Chrysostome, qu'il reproduit en termes plus concis ; il a recours aux moyens les plus efficaces pour parvenir à l'intelligence des Écritures, la prière, la philologie, la comparaison des anciennes versions, l'étude des Pères.

Œuvres *historiques*. Nous en possédons trois, également importantes chacune dans son genre :

1. L'*Histoire de l'Église*, en 5 livres. L'auteur, mettant à profit beaucoup de documents graves, s'attachant à Eusèbe, expose l'histoire de l'Église depuis l'explosion de la controverse arienne jusqu'à la mort de Théodore de Mopsueste, c'est-à-dire durant un espace de 105 ans, en ayant égard surtout au patriarcat d'Antioche.

2. L'*Histoire du Monachisme*, *Historia religiosa*, φιλόθεος ἱστορία, qui renferme les traits les plus beaux et les plus remarquables de la vie de trente moines et ascètes célèbres en Orient, d'après l'expérience personnelle qu'en avait eue l'auteur et d'après des témoignages authentiques ; l'auteur termine par une dissertation sur la charité,

(1) Ep. 113.

source des faits et des vertus héroïques qu'il vient de raconter.

3. *Histoire des Hérésies*, *Hæreticarum fabularum Compendium*, en 5 livres. Dans les 4 premiers il décrit, avec une admirable concision, en mettant à profit les saints Pères et les historiens les plus savants des temps anciens, toutes les hérésies, depuis les jours des Apôtres jusqu'à son temps, indiquant leur origine, leur développement, leur destinée. Dans le 5e livre il expose exactement la doctrine catholique opposée à ces erreurs (1).

Les œuvres *dogmatiques*, qui sont au nombre de 4, n'ont pas toutes le même mérite.

1. *Guérison des erreurs païennes*. Ἑλληνικῶν θεραπευτικὴ παθημάτων, *Græcarum affectionum curatio*. C'est une œuvre apologético-polémique, formée de douze traités qui opposent aux théories païennes les doctrines chrétiennes, philosophiques et révélées, dans leurs points principaux et leurs applications morales, et font disparaître la vanité de l'erreur païenne devant la splendeur de la vérité, comme le soleil levant dissipe les ténèbres de la nuit.

2. *Dix Discours sur la Providence*, une des plus excellentes œuvres des temps anciens et modernes sur cette matière.

3. *Franistes* (le Mendiant) ou *Polymorphus*, traité en 4 livres, dirigé contre les Eutychiens, qui avaient puisé leur erreur dans les anciens hérétiques, qu'il réfute par les Pères. Les trois premiers livres sont en forme de dialogue entre un fidèle orthodoxe et un Eutychien, dissertant sur l'incarnation du Fils de Dieu. Chaque dialogue a son titre particulier, suivant la matière qu'il traite : *Dialogue Ier*, Ἄτρεπτος, *Immutabilis; Dialogue* II, Ἀσύγχυτος, *Inconfusus; Dialogue* III, Ἀπαθὴς, *Impatibilis*. Le 4e livre traite presque des mêmes matières que les précédents; seulement il les résume sous la forme concise et rigoureuse du syllogisme.

4. *Reprehensio* 12 *Capitum seu anathematismorum Cyrilli*. Cet écrit, dirigé contre S. Cyrille, est un de ceux qui ont été condamnés par l'Église; il n'a de valeur qu'en ce qu'il montre le point de vue auquel se placèrent les évêques d'Orient dans leur controverse contre Cyrille.

Les *Lettres* de Théodoret, au nombre de près de 200, parvenues jusqu'à nous, traitent de matières, les unes *historiques*, les autres *dogmatiques* (celles-ci ont rapport aux affaires nestoriennes et eutychiennes); d'autres sont des lettres de *félicitation* (elles montrent qu'à cette époque on avait coutume, les jours de grande fête, de s'adresser des vœux et des félicitations); d'autres enfin sont ou des lettres de *condoléance*, ou des lettres d'*amitié*, remplies de menus détails ou de simples effusions de cœur.

On a perdu plusieurs ouvrages de Théodoret, par exemple 12 Λόγοι μυστικοὶ (traitant vraisemblablement des sacrements), les Discours sur la Virginité, Λόγοι περὶ τῆς παρθενίας, les cinq discours en l'honneur de S. Jean Chrysostome, etc., etc. On lui attribue aussi 17 *Sermons* qui appartiennent à Euthère de Tyane, et 7 *Dialogues* contre les Anoméens, les Macédoniens et les Apollinaristes, qui ne sont pas de lui.

La meilleure édition de ses œuvres a été publiée par le Père Jacqués Sirmond, sous ce titre : *Theodoreti, episcopi Cyri, opp. omnia Græca et Lat., ed. J. Sirmondus*, Paris, 1642, t. I, in-fol.

Il faut y ajouter un volume supplémentaire : *Auctarium Theodoreti, Cyrensis episcopi, seu operum tomus V, ed. J. Garnerius, S. J.*, Paris, 1684,

(1) *Voy.* ÉGLISE (histoire de l').

in-fol., dont la publication est due au célèbre Hardouin, à qui furent remis les papiers de son confrère. Ces éditions furent reproduites, avec des changements, des améliorations et des additions, par Schulze et Nösselt, à Halle, 1769-1774, en 5 forts vol. in-8°, dont chacun est divisé en deux parties.

Les hésitations de Théodoret à l'égard de Nestorius et de Cyrille ont beaucoup nui à son autorité, et le cinquième concile œcuménique se crut obligé de condamner solennellement ses écrits contre les anathèmes de Cyrille et le concile d'Éphèse, et ceux qu'il composa en faveur de Nestorius et de Théodore de Mopsueste (1). Ses autres ouvrages jouirent d'une certaine autorité (2), quoique Théodoret n'ait jamais été compté parmi les Pères de l'Église. On lui reproche encore, avec raison, d'avoir déclaré blasphématoire la doctrine qui affirme que l'Esprit-Saint procède non-seulement du Père, mais du Fils (3).

Cf. *Garnerii Auctarium, Dissert. I* (*historia Theodoreti*); *Dissert. II* (*de libris Theodoreti*); *Dissert. III* (*de fide Theodoreti*); Schulze, *Dissertatio de vita et scriptis Theodoreti*, dans le 1er vol. de son édition de Théodoret; Tillemont, *Mém.*, t. XV, p. 207-340; Ceillier, *Hist. génér. des Auteurs ecclés.*, Paris, 1729, t. XIV, c. 4; Fessler, *Institutiones patrologiæ*, OEniponti, 1852, t. II, p. 688-705.

FESSLER.

THÉODORIC DE NIEM. *Voyez* DIÉTRICH DE NIEM.

THÉODORIC L'OSTROGOTH. *Voyez* GOTHS.

(1) *Conc. Const. II*, collat. VIII et can. 13, dans Mansi, t. IX, col. 375-376 et 385-386.

(2) *P. Pelagii II epist. ad Eliam Aquilei.*, c. 20, dans Mansi, t. IX, col. 450-452.

(3) *Theodoreti reprehens. anathematismi IX*, in ejus *Opp.*, ed. Sirm., t. IV, p. 718; ed. Schulze, t. V, p. 47.

THÉODOSE Ier naquit, en 346 après Jésus-Christ, à Cauca, ville du nord de l'Espagne, et fut élevé par d'habiles maîtres. Il entra de bonne heure dans la carrière militaire, fit ses premières armes sous les yeux de son père, qui était un des meilleurs généraux du temps de Valentinien, en Bretagne et en Afrique, et obtint, grâce à son mérite et à de puissantes protections, le commandement de la Mœsie. Il donna, en 374, des preuves éclatantes de sa capacité militaire en repoussant vigoureusement les invasions des Sarmates et des Jazyges. Deux ans après, des intrigues et des cabales ayant rendu son père suspect à la cour, malgré ses éminents services, et l'ayant fait condamner à mort, Théodose fut obligé de se retirer de la scène officielle et retourna dans sa patrie, où, suivant l'antique coutume des Romains, il consacra ses loisirs aux travaux de l'agriculture.

Mais le temps où vivait Théodose avait besoin des hommes éminents et ne pouvait les laisser longtemps à leurs loisirs. La situation de l'Orient en particulier fut telle, après la mort tragique de Valens, que rarement l'empire traversa une époque plus difficile.

Dans ces circonstances ce fut un honneur pour le successeur de Valentinien Ier, l'empereur Gratien (1), de compter assez sur la fidélité de Théodose pour espérer que, malgré le meurtre inique de son père, il se sacrifierait au salut de l'empire; ce fut un honneur non moins grand pour Théodose que de répondre à cette confiance avec autant de noblesse que d'oubli de lui-même. Théodose fut mis, en 378, à la tête de l'armée chargée de repousser les Teutons qui ravageaient la Thrace et les provinces voisines, et l'année suivante il fut, aux applaudissements

(1) *Voy.* GRATIEN.

unanimes de l'opinion publique, élevé au premier rang de l'empire d'Orient.

Sa première mission fut de réduire à l'impuissance les Alains, les Huns et les Goths, plus menaçants que jamais. Les annales de l'histoire ne constatent pas que, dès les premières années, le nouvel empereur porta un coup mortel aux ennemis qu'il avait à réduire ; mais ce n'est pas un reproche; car les forces de l'ennemi, ses propres ressources, le souvenir récent de la sanglante et déplorable journée d'Andrinople devaient le convaincre qu'il ne pouvait parvenir au but qu'il se proposait que par la conduite la plus prudente, et en profitant avec une extrême sagesse des circonstances favorables qui pourraient se présenter. Il parvint en effet, au bout de deux ans, à écarter le danger qui menaçait l'Orient du côté du Danube, en rétablissant la discipline militaire dans ses armées, en occupant et affaiblissant les ennemis par d'habiles négociations, en en prenant une partie à la solde de l'empereur et en les récompensant par des terres qu'il leur assigna en deçà des frontières de l'empire.

Cependant Théodose tomba, à Thessalonique, si gravement malade qu'il demanda le baptême, que, suivant l'usage reçu, il avait retardé jusqu'alors. L'empire d'Orient se trouvait, au point de vue religieux, en proie aux plus déplorables divisions. Depuis quarante ans la cour de Constantinople favorisait la secte arienne. Au moment où un homme d'un caractère aussi énergique et d'un esprit aussi pénétrant que l'empereur allait recevoir le baptême, cette démarche devait avoir une immense importance, soit que l'empereur se livrât aux Ariens, soit qu'il s'unît aux Catholiques. Or Théodose, par sa naissance, par son éducation, par ses convictions personnelles, par des considérations d'une haute sagesse politique, appartenait d'avance à l'Église catholique, à laquelle en effet il s'adressa solennellement, en demandant à recevoir le baptême des mains d'Acholius, évêque orthodoxe de Thessalonique. Les conséquences de cet acte solennel se firent bientôt sentir.

Une fois que l'empereur eut pourvu au besoin le plus pressant de l'empire, qu'il l'eut garanti contre les dangers qui menaçaient ses frontières, il devait se préoccuper surtout des affaires religieuses, qui étaient telles alors qu'elles troublaient l'empire au dedans et l'affaiblissaient au dehors. L'empereur, encore tout ému des impressions du baptême, et, dit Gibbon, ardent comme un néophyte, publia un édit qui proclamait la prédominance de la foi catholique, condamnait la secte arienne et en menaçait les partisans des rigueurs de la loi.

Cet édit remplit d'espoir les Catholiques d'Orient, mais surtout ceux de Constantinople, qui était la citadelle des Ariens. Les Ariens avaient profité de la suprématie que leur avait procurée le concours du bras séculier pour opprimer sans mesure leurs adversaires, qui, dans les derniers temps, péniblement maintenus par Grégoire de Nazianze, avaient été obligés de prendre dans un coin de la ville un local privé pour célébrer leur culte. Théodose, ayant heureusement terminé la guerre sur les bords du Danube, entra à la tête de son armée victorieuse à Constantinople, reprit immédiatement toutes les églises aux Ariens, leur enleva le siége patriarcal et six séminaires; plus tard il publia un édit par lequel il proclamait sa ferme résolution d'expulser de toutes les églises de ses États les évêques et les prêtres qui refuseraient d'admettre la foi de Nicée. Bientôt après, en mai 381, l'empereur convoqua le second concile œcuménique de Constantinople, qui confirma, contre la secte des Macé-

doniens, la base de tous les symboles chrétiens, la foi en la très-sainte Trinité, par une déclaration unanime et décisive, en même temps que Théodose, dans l'ardeur de son zèle pour rétablir l'unité de la foi en Orient, sanctionnait le décret du concile et le fortifiait par différentes lois pénales.

L'année même où Théodose porta le coup de mort à l'arianisme, il promulgua la première loi contre les païens, qui fut renouvelée en 383. Elle enlevait le droit de faire un testament valable à tous ceux qui, du Christianisme, seraient retombés dans le paganisme. Peu de temps après le même coup fut porté au paganisme en Occident, probablement à la suite de négociations préalables entre les deux cours. L'empereur Gratien ordonna, en 382, d'enlever du sénat la statue de la Victoire, renonça au titre et à la dignité de *pontifex maximus*, fit régir par le trésor de l'État les biens des temples, enleva leurs revenus et leurs priviléges aux vestales et aux prêtresses, et interdit aux colléges des prêtres le droit de recueillir des successions. Toutes les députations que le peuple et la noblesse de Rome envoyèrent à Gratien, à Valentinien et à Théodose, pour obtenir le rappel de cet édit, demeurèrent inutiles.

Ces restrictions imposées au paganisme contribuèrent certainement à la perte de Gratien, contre lequel s'éleva bientôt l'usurpateur Maxime, qui commandait dans la Grande-Bretagne.

Théodose eût volontiers pris les armes contre l'usurpateur, si les troubles survenus dans ses États et les menaces du dehors ne l'eussent détourné d'une entreprise aussi considérable. Il fut obligé de se contenter de réserver, du moins par des négociations, pour le mineur Valentinien II, l'Italie, l'Illyrie et l'Afrique.

En 384, Théodose prit une nouvelle mesure décisive pour hâter la ruine du paganisme. Il demeura permis, il est vrai, jusqu'en 391, en Orient et en Occident, de visiter les temples, d'y offrir de l'encens, mais il fut défendu de consulter l'avenir par les entrailles des victimes ou par les oracles. L'année suivante amena deux événements douloureux pour l'empereur : on découvrit une conjuration contre lui. A peine avait-il fait grâce aux conspirateurs, à la demande de l'impératrice, que la mort lui enleva sa fille, jeune encore, et bientôt après l'impératrice elle-même, dont Grégoire de Nazianze a dignement célébré les vertus.

En 386, l'empire fut de nouveau menacé du côté du Danube par les Ostrogoths et d'autres hordes de Barbares; mais une victoire éclatante de l'empereur rétablit rapidement la paix, et les bons traitements dont il usa envers les prisonniers attachèrent un bon nombre d'ennemis au service de l'empire, ce qui devint un puissant secours en face des événements qui se préparaient en Occident.

L'année 387 fut remarquable par une première sédition qui éclata à Alexandrie, et une seconde, beaucoup plus dangereuse, à Antioche, en Syrie. Le peuple, furieux, renversa les statues de l'empereur et des membres de sa famille. Théodose, dans le premier moment de son ressentiment, ordonna de raser la ville et d'en exterminer les habitants ; mais le vieux Flavien, évêque d'Antioche, parvint à calmer l'empereur, tandis que les sermons de S. Jean Chrysostome surent exciter les remords des habitants d'Antioche.

Dans la seconde moitié de la même année Théodose dut enfin se décider à faire la guerre à Maxime.

L'usurpateur, non content de la portion de l'empire d'Occident qu'on lui avait laissée, avait subitement envahi

et conquis l'Italie, avait été reconnu en Afrique, tandis que Valentinien II avait fui avec sa mère et sa sœur, et s'était réfugié à Thessalonique, sur le territoire de l'empire d'Orient.

Théodose prit les armes, et au bout de deux mois la guerre se termina par la défaite et la mort de Maxime, ce qui donna à l'empereur une double occasion de prouver sa magnanimité. Il rendit avec un entier désintéressement l'empire d'Occident à Valentinien II, publia une amnistie générale, et vint même au secours de la mère et de la fille de l'usurpateur. Théodose ne demeura pas en vain pendant trois ans en Occident; car, si l'empire qu'il avait rétabli devait acquérir de la consistance et durer, il fallait surtout y régler les affaires religieuses.

Jusqu'alors Justine, mère de Valentinien II, et son fils avaient appartenu au parti des Ariens, et n'avaient pas peu contribué par là, comme Théodose le leur avait reproché à Thessalonique, à la chute si rapide de Valentinien, une fois attaqué par Maxime. Il en résulta que les lois qui avaient été promulguées en Orient contre l'arianisme furent étendues aux provinces de l'Occident et accélérèrent le triomphe définitif de l'Église catholique. Cependant l'Occident comptait encore de nombreux adhérents du paganisme, à Rome surtout, dont les anciennes familles patriciennes étaient demeurées idolâtres. Malgré les ordonnances de Gratien, que nous avons rappelées, le paganisme n'avait été formellement interdit ni en Orient ni en Occident. Toutefois peu à peu les événements vinrent confirmer les mesures prises par Théodose pour extirper radicalement le paganisme de l'empire. Depuis l'édit de restriction de 334, le clergé, comptant sur l'appui de la cour, avait mis vigoureusement la main à l'œuvre; des masses populaires et des moines fanatiques s'étaient précipités dans les temples et avaient, le fer et le feu à la main, ravagé les sanctuaires des faux dieux. Ce fut en vain que Libanius adressa alors sa célèbre apologie du paganisme à l'empereur Théodose; il ne put rien obtenir, d'autant plus que les païens étaient loin d'imiter la patience et la résignation qu'avaient montrées les Chrétiens durant les persécutions; car, se sentant encore nombreux et puissants, les païens opposaient la violence à la violence et repoussaient la force par la force. L'empereur, autant par des motifs de sagesse politique que par suite de ses convictions personnelles, dut faire disparaître complétement un parti qui devenait le foyer de continuelles révoltes dans l'empire. Vers 390 Alexandrie était peut-être la seule ville de l'empire où le culte païen fût encore ouvertement pratiqué; mais il devait bientôt disparaître là comme ailleurs. Le zèle imprudent de Théophile, évêque d'Alexandrie, à qui l'empereur avait fait don du temple de Bacchus, en l'engageant à le convertir en église, avait excité de graves troubles dans Alexandrie. Ce fut pour l'empereur une occasion, qu'il saisit avec empressement, de pardonner aux païens qui avaient pris part à l'émeute, et en même temps d'exiger qu'on rasât les temples, ce qui fut exécuté sans retard et sans obstacle. Le paganisme ayant perdu par là sa dernière assiette en Orient, Théodose et Valentinien II promulguèrent dans les deux parties de l'empire romain une ordonnance décisive qui défendait, sous peine d'une forte amende, de fréquenter un temple païen.

Malheureusement la même année (390) fut témoin d'une faute grave commise par Théodose. Les habitants de Thessalonique avaient tué le commandant de la ville et plusieurs de ses officiers. L'empereur, malgré les remontrances de S. Ambroise et de quelques

autres évêques, s'abandonnant au premier mouvement de sa colère, donna l'ordre, qu'il rétracta trop tard, de venger la mort de ses officiers dans le sang des Thessaloniciens. Plus de 7,000 malheureux, sans distinction de rang, d'âge, de sexe, d'innocence ou de culpabilité, furent massacrés par des soldats furieux au milieu du cirque. A peine cette sanglante exécution eut-elle été accomplie que l'empereur fut accablé de remords. S. Ambroise, aussi miséricordieux que ferme, profita de ces dispositions de l'empereur, repentant et humilié, pour le décider à expier son crime en se soumettant à une pénitence publique, et en ne l'admettant qu'au bout de huit mois à la communion des fidèles.

A peine Théodose réconcilié avec l'Église fut-il retourné en Orient qu'une douloureuse catastrophe affligea l'Occident. Le jeune Valentinien II, qui donnait les plus grandes espérances, et que Théodose avait complétement converti à la doctrine orthodoxe, fut assassiné par le Frank Arbogast, général en chef de l'armée des Gaules, qui mit à sa place le rhéteur Eugène. Théodose se laissa facilement déterminer, autant par la gravité de l'attentat que par les larmes de sa femme, Galla, sœur de Valentinien II, et surtout par la pensée des conséquences que la perfidie d'Arbogast entraînerait pour l'empire, en annulant le fruit des victoires et des ordonnances antérieures, à opposer, pour la seconde fois, toute la puissance de l'Orient aux armées de l'Occident. Théodose remporta près d'Aquilée une victoire décisive sur son adversaire. Il honora sa victoire par la clémence dont il usa envers les enfants d'Arbogast et d'Eugène, ainsi qu'envers le parti défait, et par la gratitude qu'il témoigna au Dieu des armées. Il ne se montra sévère qu'en un point. Arbogast et Eugène, après le meurtre de Valentinien II, avaient, pour fortifier leur pouvoir, aboli les lois édictées contre le paganisme et lui avaient rendu la liberté. Théodose, qui, après la mort de Valentinien II, restait seul maître de tout l'empire, promulgua, en novembre 392, avant même de commencer son expédition contre les deux usurpateurs, une loi qui interdisait absolument le paganisme.

Immédiatement après sa victoire sur Eugène il fit prévaloir partout ses ordonnances, déjà en vigueur en Orient. A son arrivée à Rome les familles païennes de l'ancienne noblesse romaine purent se réputer heureuses de ce que le vainqueur leur demanda, pour avoir favorisé l'usurpateur, non leur vie, mais l'abjuration de leur erreur. Elles renoncèrent alors au paganisme, comme le peuple, et, si le paganisme ne disparut pas tout d'un coup, il cessa du moins d'être publiquement pratiqué, et sa ruine fut bientôt entièrement accomplie en Orient. Ainsi Théodose Ier avait uni sous le même sceptre l'Orient et l'Occident, s'était assuré l'attachement de son peuple par son étroite alliance avec l'Église, et donnait encore par son âge (car il n'avait pas plus de 50 ans) les plus heureuses espérances pour l'avenir. Mais les voies de Dieu ne sont pas celles des hommes. Quatre mois après la défaite d'Eugène la mort enleva un empereur qui, par ses talents militaires, par le bonheur qu'il eut à la guerre, par sa fermeté dans les situations les plus difficiles, par ses vertus privées et les qualités éminentes du souverain, enfin par la protection qu'il accorda à l'Église, semble le modèle de Charlemagne.

Malheureusement sa vertu et sa grandeur ne passèrent pas plus à son héritier que celles de Charlemagne à ses successeurs. Théodose, ayant entrevu le danger qui menaçait l'unité de l'em-

pire, fut vraisemblablement décidé par là à assurer l'avenir de sa race et de ses États en partageant l'empire entre Honorius, l'aîné de ses fils, auquel il donna l'Occident, et le plus jeune, Arcade, qui obtint l'Orient. De même que l'immense monarchie de Charlemagne se divisa peu de temps après sa mort, le corps immense de l'empire romain ne put plus jamais être réuni sous un seul et même sceptre après le partage ordonné par Théodose.

ALLGAYER.

THÉODOSE II, petit-fils de Théodose le Grand, avait 8 ans à la mort de son père, Arcade, empereur d'Orient († mai 408). Durant sa minorité l'empire devait être administré par un tuteur, et ce rôle appartenait à l'empereur d'Occident; mais Honorius était trop faible de caractère et trop malheureux dans son propre gouvernement pour pouvoir prendre encore en main les rênes de l'empire d'Orient. Le prince mineur fut donc mis sous la tutelle d'Anthémius, préfet d'Orient, homme d'un caractère énergique et solide, qui, comme le prouvèrent ses actes et les ordonnances qu'il publia, administra l'empire avec autant d'habileté que de bonheur jusqu'en 414. Il rejeta au delà du Danube, en leur infligeant d'immenses pertes, les Huns, qui avaient envahi la Thrace, fortifia Constantinople et les villes d'Illyrie contre de futures attaques, et arma une flottille sur le Danube. Il rétablit les relations de l'empire d'Orient avec la Perse, pourvut aux besoins matériels de sa capitale, secourut heureusement Honorius, menacé dans Ravenne par Alaric, et s'assura les passages qui menaient d'Orient en Occident. En 414 Théodose II passa sous la tutelle de sa sœur Pulchérie, qui avait deux ans de plus que lui. Pulchérie avait, ainsi que deux de ses sœurs, consacré sa virginité à Dieu, transformé son palais en un monastère, où elle menait une vie d'une simplicité parfaite, partagée entre le travail, la prière et le jeûne. Mais, au milieu de ses exercices de piété, Pulchérie ne négligeait pas le soin des affaires publiques, pour lesquelles, plus que tous les autres héritiers de Théodose le Grand, elle avait hérité de l'aptitude de son aïeul. Pulchérie, en prenant les rênes de l'administration, entreprit en même temps l'éducation de son frère, qui était assez heureusement doué.

Elle développa avec succès les dispositions religieuses du jeune prince, qui montrait en même temps du goût pour les sciences, pour la gymnastique et les beaux-arts. Mais son caractère était faible, sa volonté sans ressort; il manquait par conséquent des qualités indispensables à un souverain. Aussi Théodose II ne fut-il jamais moralement majeur, et ses meilleures qualités, sa modération, sa chasteté, sa douceur, ne contribuèrent en rien au bonheur de son empire.

Quant aux principes de gouvernement, Pulchérie, marchant sur les traces de son aïeul, publia, en 416, relativement à l'entière extinction du paganisme, une ordonnance qui excluait les sectateurs des faux dieux de toutes les fonctions civiles et militaires.

Après quelques années de règne assez paisibles une guerre éclata, en 421, contre les Perses; elle ne dura qu'un an et fut heureusement terminée en 422, en assurant à l'empire d'Orient de la tranquillité de ce côté, et en mettant fin aux persécutions exercées en Perse contre les Chrétiens. *Athénaïs*, femme poëte, qui prit le nom d'*Ælia Eudoxie* après son baptême, célébra la victoire de Théodose. Elle était fille du philosophe Athénien Léontius et aussi charmante que spirituelle. Elle fit une si vive impression sur Pulchérie, dont elle avait eu person-

nellement à réclamer la protection dans une affaire de famille, que Pulchérie décida son frère Théodose à l'épouser.

Honorius étant mort en 423, Jean, son secrétaire intime, s'empara du trône vacant. Arcade voulut d'abord considérer Jean comme un usurpateur et réunir l'empire d'Occident sous son sceptre; mais il revint bientôt à une politique plus sage, se contenta de la possession de l'empire d'Orient, et résolut de restituer l'empire d'Occident, arraché à l'usurpateur, en 425, à Valentinien III, encore mineur, qui fut placé sous la tutelle de sa mère et fiancé à Eudoxie, fille de Théodose II.

Le règne de Théodose ne fut pas exempt d'agitations religieuses. A peine l'arianisme fut-il vaincu que de nouvelles spéculations relatives à la Christologie firent naître dans le sein de l'Église d'Orient l'hérésie de Nestorius et provoquèrent des controverses si vives qu'elles réagirent sur les événements politiques. La cour de Constantinople fit alors comme Théodose Ier en 381, en convoquant un concile universel pour rétablir l'unité de l'Église, et le troisième concile œcuménique s'assembla, en 431, à Éphèse (1).

Malgré tous les édits promulgués contre lui, le paganisme cherchait à prolonger sa vie, d'année en année plus défaillante, et Pulchérie, autant par conviction que par prudence, fut obligée, en 435, de publier une nouvelle ordonnance confirmant toutes celles qui avaient été édictées jusqu'alors, et statuant qu'on raserait les temples et les chapelles des païens encore subsistants, ce qui excita des soulèvements dans diverses provinces de l'Orient.

Cependant quelques lueurs de prospérité vinrent se répandre alors sur le règne de Théodose et sur la famille impériale. Valentinien, en épousant Eudoxie, en 437, renonça, en faveur de Théodose, à l'Illyrie occidentale. Théodose eut l'honneur de voir terminer, promulguer et adopter en Occident le recueil de tous les édits universels publiés depuis Constantin le Grand, et qui, commencé en 435, d'après les ordres de l'empereur, parut sous le titre de Code théodosien, *Codex Theodosianus* (1).

Quelques années plus tard, en 444, eut lieu la disgrâce de l'impératrice Eudoxie (2). Elle avait conçu l'ambition d'être non-seulement la femme de l'empereur, mais la maîtresse de l'empire, et avait ainsi excité la jalousie de Pulchérie. Eudoxie, impliquée dans une intrigue de palais, fut exilée en Palestine, et y termina, en 460, une vie que, depuis son exil, elle avait sagement consacrée aux exercices de piété et aux œuvres de charité. La chute d'Eudoxie marqua pour ainsi dire le terme de la prospérité de Théodose. Dès lors il ne put ni empêcher le Vandale Genséric d'imposer une paix onéreuse à l'empereur d'Occident, ni se défendre lui-même contre les ennemis acharnés qui l'entouraient de toutes parts.

Il parvint encore, il est vrai, soit par les victoires de ses généraux, soit par des traités de paix, à conjurer les maux qui le menaçaient du dehors, et même à répandre, par la conquête de l'Arménie, quelque éclat sur sa puissance défaillante; mais sa situation vis-à-vis des Huns devint aussi critique que déshonorante. Il avait, pendant de longues années, payé un tribut annuel à ces Barbares. Attila et Bléda, parvenus au suprême pouvoir, élevèrent le tribut au double et réclamèrent annuellement 700 livres d'or, accordant à ce prix une

(1) *Voy.* ÉPHÈSE.

(1) *Voy.* CODE THÉODOSIEN.
(2) *Voy.* EUDOXIE.

paix aussi éphémère qu'incertaine, uniquement afin d'être de leur côté libres d'attaquer les Scythes et les Teutons.

En 441 les deux empereurs d'Orient et d'Occident s'entendirent pour renverser la puissance de Genséric en Afrique; mais ce prince paralysa l'effet de leur alliance en poussant le roi des Huns à envahir l'empire d'Orient. Attila, se mettant à la tête de ses hordes belliqueuses, enleva aux Romains les forteresses des frontières de l'Illyrie, ravagea sans merci les plaines et les villes les plus florissantes, remporta victoires sur victoires, s'empara du vaste territoire qui s'étendait du Pont-Euxin à la mer Adriatique, et humilia tellement l'empereur Théodose II qu'il put, en 446, non-seulement lui dicter la paix aux conditions les plus honteuses, mais continuer à le tenir en haleine en lui imposant de nouvelles charges après la conclusion de la paix (1).

A tous les maux de la guerre se joignit, entre 343 et 348, toute une série de catastrophes, la famine, des hivers rigoureux, la peste, des inondations, des tremblements de terre, et, pour mettre le comble à la misère, une nouvelle hérésie éclata au milieu de toutes ces calamités. L'eutychianisme produisit le scandale du brigandage d'Éphèse (2) et obtint un triomphe temporaire, qui dura jusqu'au moment où le concile de Chalcédoine restitua la victoire à la doctrine orthodoxe.

Attila menaçait d'une nouvelle guerre l'empire d'Orient, qui tardait à payer le tribut, lorsque Théodose, âgé de cinquante ans, miné de chagrins, fut délivré des misères qui l'accablaient. Il mourut d'une chute de cheval, après avoir nommé pour son successeur le vaillant Marcien.

ALLGAYER.

(1) Cf. Gibbon, t. VIII.
(2) *Voy.* ÉPHÈSE (brigandage d').

THÉODOSIENS. *Voyez* MONOPHYSITES et RASKOLNIKS.

THÉODOTION. *Voyez* BIBLE (*versions de la*).

THÉODOTUS. *Voyez* ALOGES et ANTITRINITAIRES.

THÉODULPHE, *d'Orléans*, naquit, suivant quelques auteurs, en Italie, parce que Charlemagne l'appela de ce pays en France; en Espagne, d'après Mabillon, parce qu'il nomme ses alliés les anciens Goths de la Péninsule. Avant de venir en France il avait été marié et avait eu une fille nommée Gisla, à laquelle il adressa la quatrième pièce du troisième livre de ses poésies.

Cependant le fait de ce mariage de Théodulphe ne repose que sur ces mots de son poëme : « Gisla, accepte, avec la grâce de Dieu, le don que t'offre ton père Théodolphe; car j'ai fait copier pour toi ce psautier, que tu vois resplendir d'or et d'argent. »

Théodulphe fut d'abord abbé de Fleury, puis, et en même temps, évêque d'Orléans; il assista en cette qualité au synode de Francfort, en 794. En 811 il paraît comme témoin dans le testament de Charlemagne. Il fut, dans le principe, en faveur auprès de Louis le Débonnaire; mais plus tard, accusé à tort ou à raison d'avoir pris part à la conjuration de Bernard d'Italie, il fut déposé et enfermé dans un couvent d'Angers. Il protesta constamment de son innocence et fut réintégré dans sa dignité en 821; mais il mourut en route ou peu après son arrivée à Orléans. On prétendit qu'il avait été empoisonné par ceux qui, en son absence, s'étaient emparés de ses biens et voulaient en rester maîtres. Ses contemporains vantent sa piété, son savoir et son énergie. Il fut, sans conteste, un des évêques les plus remarquables de son temps.

Il laissa après lui les écrits suivants : 1. *Capitula ad presbyteros parochiæ*

sus. Baronius, le premier, les publia, sous la date de 835; puis Busæus, à Mayence, en 1602; Sirmond, dans ses Synodes des Gaules, t. II, p. 211, qui les attribue à l'an 797; Hardouin, dans ses Conciles, et d'autres après lui. Ces 46 chapitres traitent des devoirs des prêtres. Les prêtres doivent se souvenir de leur dignité et de leur responsabilité; s'appliquer à la lecture et à la prière; consacrer leurs loisirs au travail des mains et aux exercices ascétiques; assister exactement aux synodes; veiller à la préparation du pain et du vin destinés à la sainte messe; ne pas laisser approcher les femmes de l'autel pendant la messe sous prétexte d'offrandes; ne jamais célébrer seul; ne laisser dans l'église que des choses sacrées; ne pas permettre qu'on y dépose du blé, du foin, etc. Le prêtre seul et quelques laïques distingués doivent être inhumés dans l'église. Il est interdit de parler haut et de s'entretenir de propos ordinaires dans l'église. La messe ne peut être dite que dans les églises. Les femmes n'habiteront pas avec les prêtres. Les prêtres éviteront les festins et les hôtelleries; ils n'accepteront d'autre invitation que celle d'un père de famille qui voudra édifier ses enfants par la présence d'un prêtre. Les prêtres ne chercheront pas à attirer dans leurs églises soit des laïques, soit des ecclésiastiques d'autres paroisses; ils ne solliciteront pas de bénéfices au moyen de cadeaux; ils baptiseront les enfants malades, même des paroisses étrangères; ne se serviront jamais des vases sacrés pour des usages profanes. Ils pourront envoyer leurs parents dans les écoles (savantes) pour y faire leurs études; ils tiendront eux-mêmes des écoles (élémentaires) et instruiront les enfants gratuitement (1). Les chapitres 19 et 20 se trouvent reproduits littéralement dans *le Catholique* de 1851 (1).

(1) C. 1-20.

Après ces prescriptions suivent des règles abrégées sur les devoirs du Chrétien (2). Tous les fidèles doivent apprendre par cœur l'Oraison dominicale et le Symbole (3); réciter au moins deux fois par jour, le matin et le soir, soit le *Pater*, soit le Symbole, ou dire : « Dieu, qui m'avez créé, ayez pitié de moi; » ou encore : « Dieu, ayez pitié de moi, pauvre pécheur; » remercier Dieu de ses bienfaits quotidiens, de ce qu'il a daigné les créer à son image et les élever au-dessus des animaux sans raison. Puis, après avoir adoré Dieu, leur Créateur, et lui seul, ils invoqueront les saints pour obtenir leur intercession. Ceux qui sont près des églises y entreront et y feront leurs prières; les autres les feront là où ils demeurent. Le dimanche sera célébré de telle sorte qu'on ne fasse pas autre chose que prier, suivre les offices et pourvoir à la nourriture de son corps. Le samedi tous les fidèles viendront à l'église avec des cierges pour assister à vigiles ou à matines. Ils assisteront tous à la messe avec leurs offrandes. On hébergera les étrangers sans en rien réclamer. Les fidèles éviteront soigneusement le parjure et le faux témoignage. Les prêtres (4) instruiront le peuple, sans pouvoir s'excuser sur ce qu'ils n'ont pas le don de la parole. Pendant la prière les fidèles armeront leur front du signe de la croix, élèveront leurs mains et leurs yeux au ciel avec leur cœur, pour rendre grâces au Seigneur. Ils diront tous les jours le psaume 50, ou 24, ou 31, ou tel autre psaume qui conviendra à leur situation. Il faut (5),

(1) II, p. 22, sur les premières écoles d'Allemagne.

(2) C. 21.

(3) C. 22.

(4) C. 28.

(5) C. 31.

en confession, s'accuser de tous les péchés commis en paroles et en pensées. Il y a 8 péchés mortels : 1° l'intempérance; 2° l'incontinence; 3° la paresse ; 4° l'avarice ; 5° la vanité ; 6° l'envie ; 7° la colère ; 8° l'orgueil. Les pénitents seront exactement interrogés, et la pénitence sera mesurée d'après leurs aveux. Ils confesseront aussi les péchés de pensée et seront interrogés sur les 8 péchés capitaux. Il faut pratiquer les œuvres de charité, non-seulement à l'égard des autres, mais à l'égard de soi-même, spirituellement. Les parents et les enfants vivront selon la justice les uns vis-à-vis des autres. La vraie charité (1) ne consiste pas dans les dons extérieurs, mais dans l'amour de Dieu par-dessus tout et dans celui du prochain comme de soi-même. Les marchands (2) n'oublieront pas le salut de leurs âmes. Avant le carême tous les fidèles se réconcilieront et se pardonneront réciproquement. Le carême (3) sera strictement observé; on ajoutera l'aumône au jeûne (4). On ne peut rompre le jeûne qu'après vêpres. Les œufs, le fromage, le poisson sont des aliments de carême. Les fidèles communieront tous les dimanches de carême, et, en outre, le jeudi et le vendredi saints, et le dimanche de Pâques. Les époux n'auront pas de commerce conjugal pendant le carême. Il en sera de même aux temps des communions, que les fidèles doivent recevoir souvent. Les religieux communieront tous les jours. Les messes privées entendues le dimanche n'exemptent pas d'assister à la grand'messe. Tous les fidèles iront le dimanche à la messe et au sermon dans leur église paroissiale, et ne prendront pas de repas avant l'office (5).

(1) C. 34.
(2) C. 35.
(3) C. 37.
(4) C. 38.
(5) Cf. *Nouv. Sion*, 12 avril 1853, *la Grand'-Messe.*

2. Baluze, dans les *Miscellanea* (1), nous communique un *Capitulaire* de Théodulphe adressé aux prêtres, ayant la même teneur que le précédent.

3. *De Ordine Baptismi*, que nous avons cité à l'article SENS (*diocèse de*).

4. *Du Saint-Esprit*. Preuves tirées des Pères de l'Église que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, traité composé à la demande de Charlemagne et dédié à ce monarque. L'auteur y cite S. Athanase, S. Cyrille, S. Hilaire, S. Ambroise, Didyme, S. Augustin, S. Grégoire, S. Isidore, S. Prosper, S. Fulgence, Hormisdas, S. Léon, Vigile Afer, Proclus, Agnellus, Cassiodore, Prudence, et énumère les textes les uns après les autres.

5. Fragments d'un *sermon*.

6. *Poëmes* en six livres. Le premier renferme un poëme intitulé : *ad* ou *contra Judices;* le second, un cantique sur le dimanche des Rameaux et diverses épitaphes ; le troisième, un poëme dédié à Charlemagne, une épitaphe du Pape Adrien Ier, un poëme dédié à Angilbert, à Gisla, à la reine, etc. Le quatrième et le cinquième renferment des poëmes moraux sur les sept péchés, une exhortation aux évêques. Dans le sixième livre se trouvent plusieurs pièces de vers sur l'avarice, l'hypocrisie, la prochaine fin du monde.

Le P. Sirmond a édité toutes les œuvres de Théodulphe, 1646. Cf. *Sirmondi Opera varia*, Paris, 1696, t. II, 921-1128; Migne, *Patrol.*, t. CV, p. 187-380, 1851 ; les art. CAPITULAIRES DES ÉVÊQUES, FLEURY (*abbaye de*), HÉRARD, JONAS, évêque d'Orléans. GAMS.

THÉOGNOSTE, maître et chef de l'école catéchétique d'Alexandrie de 270 à 280. Nous savons peu de chose sur son compte ; S. Athanase en parle avec éloge, le nomme Ἀνὴρ λόγιος (2), et

(1) T. II, 99.
(2) *De Decretis Nicænæ synodi*, *Opp.*, ed. Paris, p. 230.

ailleurs θαυμάσιος καὶ σπουδαῖος (1). Philippe Sidétès (2) nous apprend qu'il dirigea après Piérius l'école catéchétique d'Alexandrie, et Photius (3), qui nous a conservé quelques fragments de ses écrits, les seuls qui subsistent de tous ses ouvrages, semble penser qu'il avait été disciple d'Origène, dans tous les cas qu'il avait étudié avec ardeur ses ouvrages. S. Athanase, qui associe directement le nom de Théognoste à celui d'Origène, en les appelant tous deux anciens, παλαιοὺς ἄνδρας, indique par là que Théognoste fleurit du moins immédiatement après Origène.

Théognoste écrivit sept livres d'entretiens théologiques qui étaient connus sous le titre suivant, conservé par Photius : τοῦ μακαρίου Θεογνώστου Ἀλεξανδρέως καὶ ἐξηγητοῦ ὑποτυπώσεις. On voit par ce titre que Théognoste avait été, comme Clément d'Alexandrie, chef de l'école catéchétique.

Photius (4) donne le sommaire suivant des écrits de Théognoste. Le premier livre traite de Dieu le Père ; le second, de Dieu le Fils ; le troisième, de Dieu Esprit-Saint ; le quatrième, des anges et des démons ; le cinquième et le sixième, de l'Incarnation ; le septième, de la création. Photius accuse Théognoste de plusieurs erreurs graves, notamment sur la sagesse du Fils de Dieu ; il prétend que Théognoste nomme le Fils de Dieu κτίσμα, et ne le croit que préposé aux créatures raisonnables ; qu'en général il soutient avec Origène plusieurs autres erreurs sur le Fils ; qu'il a emprunté divers rêves concernant le Saint-Esprit au livre περὶ ἀρχῶν d'Origène.

Mais Théognoste est parfaitement lavé de toutes ces accusations par le

(1) Ep. 4, *ad Serap.*, p. 702, ed. Paris.
(2) Philipp. Sideles, *Hist.*, serm. XXIV, dans Dodwell, *ad Dissert. Iren.*, p. 488.
(3) *Codex*, CVI.
(4) *Ibid.*, CVI.

témoignage honorable que S. Athanase rend à sa doctrine. Ce grand docteur atteste formellement que Théognoste enseigne que la substance du Fils ne provient pas du dehors, n'est pas tirée du néant, mais qu'elle est de la substance du Père, comme la splendeur qui naît de la lumière, comme la vapeur qui s'élève de l'eau : οὐκ ἔξωθέν τίς ἐστιν ἐφευρεθεῖσα ἡ τοῦ υἱοῦ οὐσία, οὐδὲ ἐκ μὴ ὄντων ἐπεισήχθη, ἀλλὰ ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας ἔφυ (1). « Ni la splendeur ni la vapeur, continue Théognoste, ne sont ou l'eau ou le soleil même, et cependant elles ne sont pas autre chose ; ainsi la substance du Fils n'est pas autre chose que celle du Père ; elle est une émanation, ἀπόῤῥοια, de la substance du Père, qui ne perd rien en engendrant son Fils ; de même que le soleil n'est pas amoindri par les rayons qu'il darde de son foyer, de même la substance du Père n'éprouve aucun changement en se reproduisant dans le Fils, sa parfaite image. »

Or c'est là évidemment une doctrine orthodoxe, qui exclut la formule postérieure de l'arianisme, le mot de ralliement de la secte : ἐξ οὐκ ὄντων. Si malgré tout cela le mot κτίσμα se trouvait dans les hypotyposes de Théognoste, appliqué au Fils, il faudrait le considérer comme une expression malheureuse, en contradiction avec les convictions véritables de l'auteur. Mais il est difficile de croire que ce mot lui appartienne. De ce que Photius dit à cet endroit il résulte, au contraire, avec assez de certitude, que, lorsque Théognoste se sert du mot κτίσμα, il parle, non en son nom, mais au nom d'un autre. Photius lui-même tient cette opinion pour admissible. Théognoste, dit-il, peut avoir parlé ainsi ἐν γυμνασίας λόγῳ, καὶ οὐ δόξης ; mais dans ce cas, ajoute-t-il, il est encore répréhensible, car on peut bien, dans une conversation, parler à l'occa-

(1) *De Decretis syn. Nicænæ*, c. 25.

sion γυμναστικῶς, mais non dans des écrits qui doivent passer à la postérité. S. Athanase a précisément compris de cette manière l'expression de Théognoste, car il dit : Théognoste, après avoir disserté ὡς ἐν γυμνασίᾳ, finit par exposer sa propre opinion, τὴν ἑαυτοῦ δόξαν τιθεὶς (1).

Enfin Photius est obligé de reconnaître que Théognoste a, dans ses cinq livres, écrit avec beaucoup de piété (εὐσεβῶς) sur le Fils de Dieu, ce qui ne peut guère se dire que d'un écrivain orthodoxe. On explique facilement aussi les autres reproches adressés à Théognoste, pourvu qu'on ne s'arrête pas à un simple texte, à quelques mots isolés, et qu'on envisage l'ensemble et les passages qui s'expliquent les uns les autres ; on ne peut pas exiger non plus d'un Père antérieur au concile de Nicée la rigueur des expressions dogmatiques formulées plus tard.

Ainsi tombe le dernier reproche adressé par Photius à Théognoste, qu'il accuse d'avoir attribué des corps aux anges et aux démons. Il faut se rappeler que notre Alexandrin écrivit sur cette matière en un temps où elle n'avait pas encore été théologiquement éclaircie.

Nous ne pouvons cependant passer sous silence que S. Grégoire de Nysse (2) impute à Théognoste d'avoir enseigné une erreur empruntée aux Eunomiens, et d'avoir soutenu que Dieu, en créant l'univers, a posé le Fils devant lui comme mesure de toutes choses, comme prototype des êtres créés. Mais cette accusation est par trop vague et trop générale; car on ne voit pas comment il y a une erreur eunomienne dans les paroles de Théognoste, telles que les rapporte S. Grégoire de Nysse. Si ces paroles ne sont pas tout à fait exactes et précises, elles ne sont cependant en aucune façon hérétiques.

(1) L. c.
(2) Lib. III, *contra Eunomium*.

Il est à remarquer qu'Eusèbe ne dit absolument rien de Théognoste. On pense que ce silence provient de ce que Théognoste, étant un témoin tout à fait orthodoxe au point de vue de la Christologie, était désagréable à Eusèbe (1).

Conf. Huet, *Origeniana*, lib. II, n. 25, p. 134 ; t. IV, *Op. Origen.*, part. 2, ed. Paris, 1759 ; Prudentius Maran., *l. c.* ; Dupin, *Biblioth. des Aut. ecclés.*, t. I, p. 298 ; Lumper, *Historia theol. crit. de vita SS. Patrum*, pars XIII, p. 409 ; Dorner, *Dogme de la personne du Christ*, 2e éd., I, 736 ; Héfélé, *Hist. des Conciles*, I, 224.

KERKER.

THÉOLOGAL, *theologus*, dignité capitulaire. Le quatrième concile de Latran, de 1215, avait, par son onzième canon, ordonné que, dans toutes les métropoles, il y aurait un théologal prébendé, dont la mission serait d'expliquer aux prêtres et aux ecclésiastiques de tous rangs les saintes Écritures et les principales parties du ministère pastoral, et d'annoncer, à jours fixes, la parole de Dieu aux fidèles (2). Cette fonction n'était cependant point nécessairement associée à un titre canonial; les honoraires n'en étaient pas permanents, ils dépendaient de la durée de l'enseignement même.

Le concile de Trente renouvela cette prescription, l'étendit non-seulement à toutes les cathédrales, mais aux collégiales des grandes villes, sans prescrire encore que cette fonction serait confiée à un membre du chapitre (3) ; cependant on en chargea dès lors un chanoine dans la plupart des écoles épiscopales.

(1) Cf. Maran., *Divinit. J. C.*, l. IV, c. 25, § 1, p. 557.
(2) C. 4, X, *de Magistr.*, V, 5.
(3) *Conc. Trid.*, sess. V, c. 1 ; sess. XXIII, c. 18, *de Reform.*

Les concordats les plus modernes, notamment celui de Bavière (1), et la bulle de circonscription de la Prusse, *de Salute animarum* (2), qui décrètent l'institution d'un théologal de la cathédrale, en ont spécialement chargé un chanoine. Comme aujourd'hui la théologie, et spécialement l'exégèse et la pastorale, sont enseignées dans les établissements d'instruction publique, dans les universités et les séminaires, par des professeurs de théologie institués *ad hoc*, le théologal de la cathédrale, *theologus cathedralis,* dit formellement la bulle *de Salute animarum*, doit surtout expliquer l'Écriture sainte aux fidèles, à certaines époques marquées de l'année.

Cf. DIGNITÉS CAPITULAIRES et CHAPITRE.

PERMANÉDER.

THÉOLOGIE. On comprend sous ce mot ou *plus* ou *moins* que le mot lui-même ne comporte : *plus*, en ce qu'on désigne comme faisant partie de la théologie des connaissances qui, à le prendre strictement, ne sont pas théologiques, c'est-à-dire ne traitent pas directement de Dieu et des choses divines, telles que l'histoire de l'Église, l'archéologie, l'exégèse, l'herméneutique, le droit ecclésiastique, la liturgique, etc., etc., tandis que la théologie, dans le vrai sens du mot, est une science qui traite de Dieu, θεολογία = *ratio sermoque de Deo; moins*, en ce qu'on ne reconnaît pas comme traitant de Dieu et de choses divines la connaissance de tous les objets dont la théologie doit s'occuper ; car on n'appelle théologie que la science qui, s'appuyant sur une autorité reconnue, émane de la foi et a pour base la foi de l'Église.

Sans doute on nomme théologie la partie de la philosophie qui s'occupe spécialement de Dieu, et l'on parle, dans ce sens, de théologie naturelle, *theologia naturalis ;* mais cette théologie philosophique n'est jamais considérée que comme une doctrine philosophique, et, quand il est question de théologie d'une manière absolue, on pense, non à la partie théologique de la philosophie, mais à la science de Dieu, existant, comme telle, à côté de la philosophie.

Un coup d'œil sur l'histoire nous expliquera comment l'idée de théologie s'est formée.

Les mots de théologien et de théologie sont d'origine grecque, θεολόγος, θεολογία.

Les Grecs nommèrent *théologiens,* dans un sens éminent, tous les anciens poëtes qui avaient identifié le développement de la nature avec celui des dieux, la cosmogonie avec la théogonie ; tels *Orphée, Hésiode, Homère* (1). A ces théologiens furent opposés plus tard les *philosophes*, *Thalès*, *Anaximandre*, *Anaximènes*, etc. ; les *naturalistes* physiologistes, φυσιολόγοι, qui, nommant la genèse du monde cosmogonie, et non pas théogonie, la représentèrent comme le développement et l'organisation des éléments mêmes de la nature (2). D'autres, notamment *Phérécyde* et *Épiménide* (antérieurs à Thalès), furent appelés par Aristote semi-théologiens, θεολόγοι μεμιγμένοι (3), parce qu'ils voyaient dans le développement de la nature, ainsi que les théologiens, un procédé théologique dont le principe était, non la nuit, le chaos, c'est-à-dire les éléments informes et confus, mais Zeus, Chronos,

(1) Art. III, al. 2.
(2) *Porro in qualibet.*

(1) *Voir* Aristote, *Metaph.*, I, 3 ; III, 4 ; XII, 6 et 10 ; XIV, 4 ; *Meteor.*, II, 1. Cf. Schwegler, *Comment. sur Arist. Métaph.* et Hagenbach, *Encycl. de la Théolog.*, p. 56, n. 1.
(2) Arist., l. c.
(3) *Metaph.*, XIV, 4.

Chton, c'est-à-dire l'air, le temps, la terre, etc.

Plus tard on désigna aussi comme théologie la partie de la philosophie s'occupant spécialement de l'absolu; ainsi Aristote nomme fréquemment ce qu'il appelle ailleurs la première philosophie (la métaphysique), c'est-à-dire la science des principes, la philosophie théologique, φιλοσοφία θεολογικὴ, par opposition à la φιλοσοφία μαθηματικὴ et φυσικὴ (1). Cependant le nom de théologie demeura spécialement celui de l'ancienne mythologie, qui nous est parvenue sous les noms d'Orphée, d'Hésiode, d'Homère et de quelques autres.

Les savants chrétiens appelèrent, au commencement, philosophie la science de la foi; tels *Justin* et *Tatien*. On voulait par là proclamer que la foi chrétienne était la vraie sagesse, et que les docteurs chrétiens ne demeuraient pas en arrière des philosophes grecs; mais, comme, d'une part, le principe de la connaissance chrétienne se distingue essentiellement de celui de la philosophie grecque, et que, d'autre part, on ne pouvait enlever à celle-ci un nom qui lui appartenait depuis des siècles, on abandonna cette dénomination, et dans S. Irénée, Tertullien, Clément et Origène, la science chrétienne, en tant que science de la foi, σοφία θεοδίδακτος, fut bientôt l'antithèse formelle de la philosophie. Dès lors on était bien près de la nommer théologie. Il n'en fut rien cependant. On ne désigna ainsi, conformément au langage mis en usage par Aristote, que certaines parties de cette science de la foi. On nomma théologie d'abord la branche de la science qui traite exclusivement et en général de Dieu. La doctrine de la Trinité est pour S. Athanase et S. Grégoire de Nazianze de la théologie.

(1) *Métaph.*, VI, 1; XI, 7.

On appela au contraire la doctrine de la création et du gouvernement de ce monde *économie*, οἰκονομία, expression qui se trouve déjà dans Tatien, qui attribue à chacune des trois personnes divines une économie spéciale, c'est-à-dire une activité propre, un cercle déterminé de fonctions se rapportant au monde. Mais on appela surtout théologie la doctrine de la divinité du Fils et de l'Esprit. On disait habituellement : θεολογεῖν τὸν υἱὸν, θεολογεῖν τὸ πνεῦμα, c'est-à-dire proclamer Dieu, reconnaître Dieu, le Fils et l'Esprit. Le mot de θεολογία se trouve dans cette acception chez tous les Pères du quatrième et du cinquième siècle, et c'est dans ce sens que l'apôtre S. Jean et S. Grégoire de Nazianze furent spécialement appelés théologiens, parce qu'ils avaient plus que tout autre nettement enseigné et exposé le dogme de la divinité du Fils. A la θεολογία ainsi comprise était opposée l'économie, οἰκονομία, c'est-à-dire l'incarnation du Fils, et la doctrine qui en résulte.

Vers la fin de la période patristique nous trouvons cependant déjà un sens plus large donné au mot théologie, en ce que toutes les doctrines de l'Écriture sainte sont désignées sous ce nom; ainsi dans Théodoret, Denys l'Aréopagite, Maxime. L'idée représentée par ce mot avait été profondément modifiée, car la théologie n'était plus seulement une doctrine sur Dieu, mais elle désignait toute doctrine touchant à Dieu. Déjà dans S. Augustin la théologie apparaît de temps à autre comme la science de la religion ou de la foi en général, par conséquent comme synonyme de *doctrina Christiana*. C'est ainsi que S. Augustin dit (1) : *Scire quemadmodum fides et piis opituletur et contra impios defendatur, proprio appellare vocabu-*

(1) *De Trinitate*, XIV, 1.

lo scientiam videtur apostolus. Illud autem sine dubio munus theologiæ proprium et officium est. Ici il est évident que le mot théologie est entendu dans le sens où nous le prenons aujourd'hui. Cependant, habituellement, S. Augustin conserve l'ancien langage, en ne désignant comme théologie en général que la doctrine spéciale de Dieu, par exemple, *de Civit. Dei*, VIII, 1 : *Theologia, quo verbo Græco significari intelligimus de Divinitate rationem sive sermonem* (1).

L'idée de théologie demeura ainsi restreinte durant tout le moyen âge. La science du siècle, *scientia sæcularis*, était opposée à la science sacrée, la philosophie, *philosophia*, à la doctrine sacrée, *sacra doctrina*. Celle-ci n'était pas autre chose que ce que nous entendons par théologie, seulement elle renfermait moins de parties. En somme on ne la nommait pas théologie. Cette dénomination était réservée à une partie de la *sacra doctrina*, savoir à celle qui traitait spécialement de Dieu, tout comme Aristote réservait le nom de théologie à une partie de la philosophie (2).

Ce ne fut qu'à la fin du moyen âge que ce qui jusqu'alors avait été nommé doctrine sacrée, *sacra doctrina*, fut appelé théologie, quoique la première expression ne disparut pas entièrement durant le dix-septième siècle (3). Mais en même temps l'idée elle-même fut modifiée ; elle prit un sens plus étendu, plus fécond, et ses éléments furent classés dans un ordre nouveau, différent de l'ancien. La doctrine du moyen âge avait embrassé ce que nous appelons en général la dogmatique et la morale. Mais d'abord ces deux parties n'étaient pas en somme très-nettement distinctes l'une de l'autre, et, en second lieu, on avait compris dans l'ensemble plusieurs branches qui aujourd'hui sont tout à fait spéciales et traitées à part, telles que le droit canon, la liturgique, la pastorale. Cette distinction et cette division furent positivement arrêtées à la fin du moyen âge. De là un double changement. Premièrement, tandis qu'au moyen âge on posait la question de savoir si la théologie est une science spéculative ou pratique, on pouvait dire alors catégoriquement qu'elle était à la fois théorique et pratique, théorique par le dogme, pratique par la morale. Secondement, un doute était possible par rapport aux branches distinctes naissant du système général ; on se demandait si c'étaient véritablement des branches de la théologie proprement dite, ou seulement des sciences accessoires et auxiliaires. Il faut reconnaître que la réponse devait avoir une influence décisive sur la manière de coordonner et de traiter non-seulement ces sciences, mais la théologie tout entière.

Il y a plus : les hérésies du seizième siècle déterminèrent le développement de plusieurs branches de la science qui jusqu'alors n'avaient pas été aussi complétement, aussi foncièrement cultivées, ou qui ne l'avaient nullement été. Avant tout, les attaques dirigées contre l'existence, la foi et la discipline de l'Église, obligèrent de défendre l'Église dans sa discipline, sa foi, le fait de son existence, et l'apologie prit par là même une extension et une forme précise et exclusive qu'elle n'avait eues ni au temps des Pères, ni au moyen âge.

(1) Cf. Petav., *Theol. dogm.*, proleg., c. 1. Staudenmaier, *Encycl. des Sciences théol.*, I, 20, 2e éd.

(2) Cf. Abæl., *Introd. ad Theol.* Hugo a S. Vict., *in Dionys. Areopag. Hier. cœl.*, lib. I; *Inst. monast.*, I, 6 sq. *Erud. didasc.*, II, 3 ; III, 1 sq. S. Thom., *Summa*, I, I, art. 2.

(3) Cf., par exemple, Tournély, *Prælect. de Deo et div. attrib.*, disput. prævia.

Bientôt on éprouva le besoin d'examiner à part les principes mêmes de l'apologie et de créer une nouvelle science, l'*apologétique*, puis d'arriver à une intelligence plus exacte de la sainte Écriture, et, ce qui fut plus important encore, de connaître et de comprendre l'histoire de l'Église. La connaissance de cette histoire nécessita en premier lieu la réforme ou le perfectionnement de l'*exégèse*, laquelle fut basée désormais sur l'interprétation philologique et les connaissances archéologiques, et en second lieu, par là même, la formation d'une science toute nouvelle, la *critique biblique*, que nous nommons aujourd'hui *introduction à l'étude de l'Écriture sainte.* La science qui devait faire connaître et comprendre l'histoire de l'Église, ou l'*histoire ecclésiastique,* était elle-même en majeure partie, et à la considérer dans son ensemble, entièrement à créer. Ce besoin de l'histoire se fit sentir dans chacune des parties de la théologie. Les dogmes, les principes de morale et de droit canon, tout comme ceux de la liturgie, ne purent être pleinement justifiés sans remonter aux temps antérieurs, à l'origine même, sans montrer, en partant de là, leur naissance, leur formation successive, leur genèse, et sans démontrer qu'ils n'étaient que le produit naturel et nécessaire du germe qui les renfermait et qui existait dès le commencement. Ainsi naquirent nécessairement l'histoire des dogmes, l'histoire du droit canon, la théologie ecclésiastique. Les sciences ainsi perfectionnées ou nouvellement créées, auxquelles plus tard et de la même manière s'en associèrent d'autres, telles que l'herméneutique, la science des rubriques, l'homilétique, la catéchétique, etc., furent, par rapport aux sciences fondamentales de la théologie, c'est-à-dire par rapport à la dogmatique et à la morale, dans la situation où avaient été les sciences développées avant elles, celles du droit canon, de la liturgie et de la pastorale à l'égard de la dogmatique et de la pastorale. D'une part, elles ne pouvaient pas être considérées absolument comme des doctrines théologiques, parce qu'on les cultiva comme des sciences particulières, et, d'autre part, elles appartenaient à la série des doctrines théologiques, parce qu'elles étaient cultivées, sinon exclusivement, du moins spécialement par les théologiens, et, bien plus encore, parce qu'elles se rapportent absolument au fonds même de la théologie, à la théologie dans son sens étroit, et qu'elles n'ont de valeur et d'importance que par et sous ce rapport. C'est en effet de cette manière que nous les voyons naître et se développer depuis leur origine jusqu'à nous, puisque d'un côté elles sont, autant que la dogmatique et la morale, l'objet des études théologiques en général, et, d'un autre côté, qu'elles ne sont en rapport intime ni entre elles ni avec les doctrines fondamentales. Sans doute, une fois que toutes ces doctrines éparses furent nées et formées, on s'efforça de les unir entre elles; on dut nécessairement faire ressortir leur lien commun; mais ce lien demeura longtemps purement superficiel, sans qu'on touchât au fonds. On n'envisagea l'ensemble des doctrines multiples de la théologie que pour donner des règles et des méthodes d'étude, que pour dire celles qu'il fallait étudier d'abord, comment il fallait traiter l'une, traiter l'autre, en un mot, uniquement pour constituer un plan d'études ou de cours. On nomma ces ouvrages *Methodus*, ou *Ratio studii theologici*, *Tractatus de studiis theologicis*, *de Modo docendi et discendi sacra*, *Institutionum theologicarum syntagma*, *Apparatus ad eruditionem theologicam*, *Introductio in theologiam universam*, et, de-

puis la fin du dernier siècle, *Encyclopædia*, *Encyclopædia et Methodologia theologica* (1).

Alors on aperçut pour la première fois que toutes ces doctrines multiples et isolées étaient les parties diverses d'un seul et même tout. Mais, dans le fait, on était encore bien loin de comprendre réellement cette idée, et encore plus loin de construire une encyclopédie dans laquelle toutes les doctrines théologiques auraient réellement la portée et la valeur des membres vivants d'un même tout organique. La plupart des ouvrages qui appartiennent à cette époque ne valent pas, sous ce rapport, la peine d'être lus. Staudenmaïer en donne un catalogue complet (2).

Dobmayer (3), dans son *Système de la Théologie catholique*, n'assigne encore d'autre but à l'encyclopédie théologique que celui de donner un aperçu général des matières qui sont l'objet des études théologiques. Cet aperçu, il est vrai, pour être utile, doit être systématique, et il est systématique quand les diverses parties de la théologie sont déduites de l'idée même de la théologie. Dès lors on a droit d'attendre plus que Dobmayer ne veut donner; on a droit d'attendre une encyclopédie représentant la science théologique dans son unité, et comprenant les diverses doctrines théologiques comme ses membres organiques et intégrants. Et, en effet, Dobmayer essaye de constituer cette encyclopédie véritable et vivante, mais ses essais sont encore insuffisants et presque stériles. Après avoir expliqué l'idée de la théologie, théologie naturelle, positive, chrétienne, et avoir désigné comme catholique celle qui embrasse toute la doctrine du règne de Dieu et qui a pour but de démontrer la vérité (intelligible et chrétienne) de la religion et de l'Église catholique, il dit : Cette théologie est d'abord théorique, en ce qu'elle est la science du royaume de Dieu, et secondement pratique, en ce qu'elle enseigne le véritable usage qu'on doit faire de cette science. Et, d'après cela, il systématise la théologie de la manière suivante :

I. La théologie théorique (*theologia doctrinalis*) est :

1. Universelle, *generalis*, traitant du royaume de Dieu en général (ce sont les prolégomènes, ou l'apologétique, ou la dogmatique générale) ;

2. Spéciale, *specialis*. Celle-ci est :

a. Doctrine de la religion, savoir :

α. Dogmatique, ou *theognosis*, traitant des vérités théoriques de la religion catholique ;

β. Morale, ou *theonomia*, traitant des vérités pratiques de la religion catholique.

La dogmatique et la morale peuvent apparaître toutes deux sous une triple forme : la première, comme dogmatique positive, polémique et symbolique; la seconde, comme éthique, mystique et casuistique.

b. Doctrine de l'Église, c'est-à-dire de la constitution extérieure du royaume de Dieu; et comme telle elle est :

α. Liturgique, traitant du culte de l'Église ;

β. Hiérarchique, traitant du gouvernement de l'Église.

II. La théologie pratique, *theologia applicatrix*, est :

1. Ascétique, c'est-à-dire application des vérités théoriques à la piété ou à la dévotion :

a. Ascétique privée, s'appliquant à la dévotion particulière ;

(1) Oberthür, Gmeiner, Wiest, 1786.

(2) *Encyclopédie des Sciences théologiques*, I, 96. L'auteur cite aussi des ouvrages qui n'appartiennent pas à cette catégorie, tels que les *Loci theologici* de Melchior Canus.

(3) *Systema Theologicæ catholicæ*, Sollsburg., 1807.

b. Ascétique publique, s'appliquant à la dévotion publique, c'est-à-dire donnant les règles de l'administration des sacrements, de la célébration du saint Sacrifice (liturgie) ;

2. Pastorale, et celle-ci est :

a. Didactique ;

b. Liturgique ;

c. Pratique.

C'est la conclusion et la clôture. Cependant il reste quelques branches de connaissances qui sont en rapport si intime avec la théologie qu'on peut les désigner comme des sciences auxiliaires ou subsidiaires, *subsidia theologiæ catholicæ,* et qu'elles doivent entrer dans le cercle des études des théologiens. Ces sciences subsidiaires ou auxiliaires sont :

I. Les sciences bibliques, savoir :

1. L'introduction, c'est-à-dire l'histoire de la sainte Écriture ;

2. La critique, c'est-à-dire la démonstration de l'authenticité, de l'autorité, de l'intégrité des Écritures ;

3. L'herméneutique, c'est-à-dire l'introduction à l'interprétation et l'interprétation réelle de l'Écriture.

Toutes ces sciences réunies constituent la théologie biblique, *theologia biblica.*

II. Les sciences historiques, principalement l'histoire de la religion et de l'Église, qui comprennent la patrologie et l'histoire littéraire, la synodologie et l'archéologie.

Si l'on réunit en un tout les faits historiques qui ont rapport au royaume de Dieu, on constitue la théologie historique, *theologia historica.*

III. Les sciences philosophiques. Comme nous n'avons pas à faire de critique ici, et que nous n'avons qu'à montrer comment, dans les temps modernes, s'est constituée l'encyclopédie des sciences théologiques, nous nous contenterons de remarquer quelques défauts de la division de cette troisième partie de l'encyclopédie de Dobmayer, comme, par exemple, l'apparition à trois reprises de la liturgique, ce qui prouve une déplorable incertitude; l'abaissement de l'histoire de l'Église, dont il ne fait qu'une science auxiliaire (ce qui est incompréhensible dans un auteur qui fait précisément de l'idée du royaume de Dieu l'idée centrale de son système), et beaucoup d'autres défauts imputables surtout, sinon uniquement, à l'action prédominante du protestantisme qu'a subie Dobmayer.

Nous avons dû faire cette observation parce que cet auteur a exercé une fatale influence sur les encyclopédies postérieures.

L'ouvrage qui se présente immédiatement après l'essai de Dobmayer est la *Courte Introduction à l'étude de la Théologie,* de Drey (1). Cet auteur voit dans la théologie une application de l'intelligence à la religion, et il la définit le système scientifique de la foi religieuse. D'après cela la théologie chrétienne est pour lui le système de la foi chrétienne, la théologie catholique le système scientifique de la foi, s'appuyant sur l'Église catholique, à l'effet d'agir par cette science d'une manière conforme aux intentions du Fondateur du Christianisme (2). Ainsi la théologie se divise en théologie historique, scientifique et pratique.

Le Christianisme étant, dans sa doctrine et son histoire, une donnée réelle, un fait visible, il ne peut et il ne doit être connu d'abord que d'une manière empirique et historique. Cette connaissance constitue la théologie historique ; Drey la nomme la propédeutique historique. Elle embrasse la connaissance de l'Écriture sainte et celle de l'histoire de l'Église, et à l'une et à l'autre s'ajoute l'exégétique, science qui explique l'É-

(1) Tubingue, 1819.

(2) §§ 38, 39, 45, 48, 55.

criture et fait connaître les sources de l'histoire ecclésiastique. Mais ce qui est historiquement reconnu et constaté doit être ramené à l'idée dont l'histoire est le développement et la manifestation, et c'est la tâche de la théologie scientifique.

Celle-ci ne sait pas autre chose que la théologie historique, mais elle le sait autrement; elle le sait scientifiquement, elle le voit comme un ensemble vivant, un et organique. L'idée fondamentale du Christianisme est l'idée du royaume de Dieu. Cette idée a un double aspect; l'un idéal : c'est le plan divin du monde, c'est le monde des pures idées; l'autre réel : c'est l'Église, telle qu'elle existe dans son actualité.

Par conséquent la théologie scientifique est :

1. Le système de la religion chrétienne considérée dans sa partie théorique comme dogmatique, dans sa partie pratique comme morale, et

2. Le système de l'Église chrétienne (1). Mais il faut qu'une autre science plus large précède ces deux sciences et en soit la base. Celle-ci ne peut pas, on le comprend, tirer ses principes de la théologie même, par conséquent elle ne le peut que de la philosophie : c'est la *philosophie de la religion*. On peut aussi la nommer apologétique, parce qu'elle doit défendre le Christianisme contre tout autre système de religion, surtout contre la source de ces systèmes, contre le naturalisme (2).

La théologie scientifique comprend donc trois sciences principales, et la théologie en général ne va pas au delà, savoir : les deux théologies nommées, la théologie historique et la théologie scientifique. Tout son domaine est compris dans ces limites; mais quant au *théologien* il faut qu'il en sache davantage; il faut qu'il sache comment il appliquera sa science à l'Église. Il faut par conséquent admettre dans le cercle des études théologiques la théologie pratique; mais celle-ci n'est plus théologie, car elle n'enseigne rien de nouveau sur Dieu et les choses divines (1).

D'après cet exposé le système entier se divise ainsi qu'il suit :

I. Préparation (προπαιδεία) historique.

1. Étude de la Bible.

a. Science de la Bible comme telle.

α. Histoire de la Bible.

β. Système de la Bible.

b. Exégèse.

α. Histoire des documents bibliques.

β. Critique biblique.

γ. Philosophie biblique.

δ. Herméneutique.

2. Théologie historique dans le sens strict.

a. Science de l'histoire comme telle.

α. Histoire extérieure du Christianisme.

β. Histoire intérieure du Christianisme, c'est-à-dire histoire des dogmes et histoire de la discipline générale de l'Église.

b. Science des sources de l'histoire de l'Église.

II. Théologie scientifique.

1. Base, système philosophique du Christianisme, philosophie de la religion.

a. Apologétique.

b. Polémique.

2. Science spéciale.

a. Système du dogme chrétien.

α. Dogmatique.

β. Morale.

b. Système de l'Église.

α. Le symbole.

(1) §§ 65-71.
(2) § 72.

(1) §§ 73, 74.

β. Le culte.

γ. La constitution de l'Église.

III. Théologie pratique.

1. Introduction au gouvernement de l'Église.

a. Introduction à l'administration de l'Église, ou au culte, à la catéchétique et à l'homilétique.

b. Liturgique.

c. Pastorale.

On ne peut pas non plus méconnaître dans ce système de Drey l'influence des idées protestantes, notamment de celles de Schleiermacher (1); mais l'idée fondamentale de l'auteur est foncièrement catholique, parfaitement juste, et assez vigoureuse pour soutenir son système et neutraliser l'influence protestante. C'est à cette influence, par exemple, qu'il faut attribuer le nom de propédeutique donné à la théologie historique. Oubliant ce nom, et ce qu'il suppose, l'auteur traite dans le fait la théologie historique, non plus comme une propédeutique, mais comme la théologie même. Démontrant que sa teneur est identique avec celle de la théologie scientifique, il procède d'après l'idée véritablement catholique, savoir, que l'histoire n'est que la manifestation de l'esprit chrétien se révélant dans la dogmatique et la morale. Schleiermacher avait distingué la théologie biblique et l'histoire de l'Église d'une part, et la dogmatique d'autre part, comme la science de ce qui avait été un jour et la science de ce qui était actuellement en vigueur. Drey n'a pas entendu les choses de cette manière.

Il en est de même de la portée et de la valeur que Drey a données à la théologie pratique. Chez les protestants cette partie de la théologie ne peut être autre chose qu'une méthode, une préparation, une introduction à certaines habitudes, à certaines dispositions, à une certaine habileté, quel que soit le nom qu'on veuille employer; car, n'ayant pas d'Église et celle-ci indiquant par son esprit et sa constitution la manière dont elle doit être administrée dans le détail et l'ensemble, dans son culte et son gouvernement, les théologiens n'ont qu'une chose à faire, c'est d'exprimer leur opinion, d'indiquer ce qu'ils pensent être le plus convenable dans la matière, et ainsi se constitue ce qu'on appelle une *introduction*, qui n'est rien moins évidemment qu'une théologie. Il en va tout autrement dans l'Église catholique. Là est arrêté une fois pour toutes comment l'Église doit être régie et administrée dans le détail; tous ses actes sont l'expression fidèle de l'esprit qui anime l'Église et de sa constitution. Le théologien n'a pas de méthode à indiquer, d'avis à formuler; il n'a qu'à comprendre ce qui existe objectivement, à le faire comprendre, et à indiquer comment les membres de la hiérarchie doivent agir pour être, chacun à sa place et à sa manière, une image fidèle de l'Homme-Dieu. Or cette connaissance est, on le voit tout d'abord, de la théologie dans le sens propre et complet du mot; son objet est uniquement l'Esprit de Dieu agissant pour les hommes et en eux. C'est ce que Drey a parfaitement reconnu, comme on le voit non-seulement dans sa théologie pratique, mais dans le soin qu'il a d'attacher à la théologie scientifique un système de l'Église comme seconde partie.

Ce système de l'Église n'est pas autre chose que la théologie pratique scientifiquement développée. Schleiermacher n'a su en faire qu'une statistique. Drey n'en est pas là, il s'en faut. Cette science est pour lui la science d'une réalité vivante, du corps même du Christ, continuant à vivre

(1) *Courte Exposition de l'étude de la Théologie*, Berlin, 1811.

et à agir dans et par l'Église; elle n'est, par conséquent, que la théologie pratique, c'est-à-dire une vraie théologie. C'est ainsi que Drey dans l'exécution a annulé les effets du protestantisme, dont il avait subi l'influence.

Il avait subi cette influence en désignant l'apologétique et la polémique comme la systématisation philosophique du Christianisme. Schleiermacher avait appelé cette partie de la théologie théologie philosophique, et c'est par là que Drey semble avoir été amené à cette dénomination. Mais dans le fait il traite la matière, dans sa célèbre *Apologétique,* dans son *Introduction,* non plus philosophiquement, mais historiquement, comme toute autre branche de la théologie. Et c'est avec raison. Les idées dont il s'agit dans la science théologique sont: la religion, la Révélation, le Christianisme, l'Église, l'Écriture sainte et la tradition. Un protestant peut penser et dire ce qu'il veut à ce sujet; mais un Catholique est obligé de s'en tenir à la réalité, de chercher à comprendre les raisons de cette réalité, et par conséquent de traiter la matière historiquement. En *comprenant* les raisons de la réalité la science prend un caractère philosophique, aussi bien que toute autre science véritable; mais c'est précisément pourquoi, au point de vue catholique, on ne peut voir dans l'apologétique une théologie philosophique opposée aux autres branches de la théologie.

Après Drey vient Klée, auteur d'une *Encyclopédie de la Théologie* (1). Quoique fort au-dessous de Drey au point de vue de la solidité scientifique, Klée a cependant beaucoup contribué à donner à la théologie le mouvement, le développement et la forme qu'elle doit avoir pour répondre à la nature de son sujet. Klée comprend aussi la théologie comme la science de la religion, et la religion comme le rapport qui lie Dieu et l'homme. D'après cela la théologie en général serait tantôt plus théorique que pratique, tantôt plus pratique que théorique; mais elle ne serait jamais ni l'un ni l'autre exclusivement; la partie théorique considérerait davantage dans ce rapport son terme suprême, Dieu, ce qu'il est en lui-même, ce qu'il veut être pour l'homme; la partie pratique considérerait davantage son terme inférieur, l'homme, ce qu'il doit et peut être pour Dieu (1). Dès lors la théologie, en tant que science de la religion, serait

1. Théologie dogmatique : intelligence et exposition de l'idée du divin dans sa forme pure et absolue;

2. Théologie morale: intelligence du divin se réalisant dans l'homme, se révélant dans sa vie;

3. Théologique liturgique : intelligence du divin dans les formes et les signes par lesquels Dieu se révèle, et par lesquels l'esprit humain, et mieux l'esprit de l'Église, atteint le divin, le comprend et le réalise;

4. Théologie historique : intelligence du divin vivant et se manifestant dans le temps (2).

En outre, suivant Klée :

1° La dogmatique peut être traitée de diverses manières, et devenir par conséquent morale, polémique, biblique, symbolique, patristique, synodique, spéculative.

2° La théologie morale comprend trois parties :

a. La partie morale proprement dite, dont l'objet est l'homme en lui-même;

b. La partie ecclésiastique, dont l'ob-

(1) Mayence, 1832.

(1) § 29.
(2) § 30.

jet est l'Église en tant qu'association morale.

Cette partie ecclésiastique se divise à son tour en :

α. Droit ecclésiastique;

β. Pastorale.

3° La théologie liturgique peut aussi être appelée symbolique, en tant que les signes et les formes qui en sont l'objet sont des symboles (1).

4° La théologie historique est :

a. Théologie biblique : intelligence du divin dans les saintes Écritures, sources de son histoire dans sa préparation et sa fondation;

b. Théologie historique dans le sens strict : intelligence du divin dans l'histoire des religions et des Églises, c'est-à-dire intelligence du procédé suivant lequel le divin se développe dans l'esprit, le sentiment et la vie de l'humanité (2).

La patrologie, l'histoire de la littérature théologique, la synodologie, l'archéologie ne sont que des doctrines particulières, correspondant à un moment spécial de la vie historique de l'Église (3). Ces sciences théologiques proprement dites doivent être précédées de certaines doctrines préalables et préparatoires de la théologie (4), qui sont :

1. La philosophie;

2. La bibliologie, c'est-à-dire :

a. L'histoire biblique, traitant de l'origine, de la collection des livres sacrés et de la destinée du texte;

b. La critique biblique, qui examine l'authenticité, la vérité, la crédibilité historique, l'intégrité des saintes Écritures;

3. et 4. La démonstration évangélique, c'est-à-dire l'apologétique et la polémique des anciens, *demonstratio evangelica*, *demonstratio catholica*, ce que les modernes appellent la dogmatique générale. Klée lui-même, dans son Encyclopédie, lui donne le nom de théologie fondamentale, et dans la dogmatique proprement dite il en fait la dogmatique générale.

Klée a parfaitement compris son sujet; il a beaucoup contribué à faire de la théologie catholique une science adéquate à son idée. Les diverses doctrines théologiques paraissent, dans son système, comme les sciences d'un même objet divin ou d'une seule et même religion; c'est une seule et même réalité, qui est étudiée et reconnue dans ses diverses phases et dans les formes multiples sous lesquelles elle existe.

Il est d'autant plus étonnant, d'après cela, que Klée ait commis une faute grave par rapport aux sciences préparatoires. Nous aurions plusieurs remarques à faire; nous nous contenterons de relever un point.

Comment peut-on traiter l'apologétique et la polémique comme des doctrines préparatoires, de même que la philosophie? Elles traitent de vérités qui ressortent du fonds même de la dogmatique et forment une dogmatique spéciale. Comment peut-on savoir quelque chose de l'Église sans connaître le Christ et son œuvre? Parler de l'Église sans s'appuyer sur la base du dogme chrétien, sans connaître à fond ce dogme, c'est parler en l'air, c'est parler en vain. Traiter l'apologétique comme une doctrine préparatoire, c'est une entreprise manquée, qu'il vaudrait mieux abandonner. Si elle doit donner une connaissance réelle et solide de son objet, notamment de l'Église, elle suppose, au préalable, la dogmatique spéciale, et ne peut par conséquent pas prétendre être une doctrine préparatoire. Klée s'est laissé, sous ce rapport,

(1) *Voy.* SYMBOLIQUE.
(2) § 36.
(3) § 95.
(4) § 82.

égarer par le rationalisme qui, du protestantisme, s'est introduit dans l'Église, et s'est emparé plus ou moins de tous les esprits.

Après Klée on voit bientôt *Staudenmaier* publier son *Encyclopédie des Sciences théologiques* (1), qui est extrêmement simple et divisée comme il suit :

I. Théologie spéculative. Elle comprend :

1. Une théorie de la religion et de la Révélation (l'ancienne apologétique), et celle-ci à son tour expose :

a. Le développement de la science de Dieu et de la Révélation dans leurs rapport primitifs et nécessaires ;

b. La religion et l'histoire de la religion en dehors de la Révélation (philosophie de la religion, dans le sens strict) ;

c. La Révélation et son histoire. L'exposition de la Révélation et de son histoire se fait en deux actes. Il s'agit d'abord de la Révélation comme telle, et il faut la reconnaître en elle-même, puis dans son développement historique, dans l'Ancien et le Nouveau Testament. En second lieu il s'agit du développement et de la conservation de la révélation chrétienne dans sa vérité et sa pureté primordiales, et de la manière dont elle est interprétée d'après ses sources ; et de là deux séries de doctrines, savoir :

α. La doctrine de l'Écriture, de la tradition, de l'Église èt du canon ;

β. La critique biblique et l'exégétique (herméneutique, exégèse et théologie biblique) ;

2. La dogmatique, système organique et scientifique des dogmes chrétiens vus en eux-mêmes et dans leur ensemble, c'est-à-dire système des dogmes chrétiens tels qu'ils se sont réalisés dans et par l'Église ;

(1) Mayence, 1834.

3. La morale, science de la vie chrétienne, c'est-à-dire science qui a pour objet d'exposer comment la vérité du Christianisme passe par la volonté dans la vie réelle, ou comment la vie de l'humanité devient par le Christ la vie véritable.

II. Théologie pratique. Elle a pour objet les actes de l'Église, dont le but immédiat est la réalisation de la vérité chrétienne parmi les hommes ; elle a par conséquent pour objet l'Église même, en tant que celle-ci existe et agit pour les hommes. L'autorité de cette Église est double : elle enseigne, elle gouverne ; la théologie pratique se divise par conséquent en deux parties :

1. La première partie traite du ministère de l'Église, et comprend :

a. L'enseignement de l'Église, la catéchétique et l'homilétique ;

b. La réalisation de la vérité divine dans le culte et la discipline, ou la liturgique et la pédagogique.

2. La seconde partie comprend le gouvernement de l'Église, la science du droit ecclésiastique.

III. Théologie historique. Celle-ci est l'expression du développement de l'esprit chrétien dans les faits de la science et de la vie ; en d'autres termes, la connaissance scientifique de l'esprit chrétien, tel qu'il se développe et se réalise dans ce monde et devient l'objet de l'histoire, en faisant son histoire. Ce qui se développe ainsi est : premièrement le dogme, secondement la liturgie, troisièmement la vie ecclésiastique en général.

Donc trois parties dans la théologie historique :

1° L'histoire des dogmes ;

2° L'archéologie (science de ce qui change dans la liturgie) ;

3° L'histoire de l'Église.

Il est évident que l'on touche enfin ici au but des efforts tentés depuis si

longtemps, qu'on parvient à reconnaître et à apprécier tous les rameaux de la science comme des sciences véritablement théologiques. La marche suivie est simple et claire. La théologie, une d'abord, s'est décomposée de plus en plus en branches multiples.

Ces branches, à mesure qu'elles ont été cultivées à part, se sont détachées du tronc, et, à mesure qu'elles s'en sont séparées, il a été plus difficile de reconnaître qu'elles étaient les parties intégrantes d'un même tout, c'est-à-dire de les rattacher au tronc commun dont elles étaient nées. Il arriva ainsi ce qui devait fatalement arriver, que quelques-unes de ces doctrines isolées prirent plus ou moins le rang de doctrines préparatoires, accessoires, auxiliaires, supplémentaires, c'est-à-dire qu'elles perdirent leur valeur vraiment théologique. Mais cette décomposition eut un terme, dû surtout à l'Encyclopédie de Staudenmaier. Nous ne prétendons point par là que le système de l'Encyclopédie théologique est totalement achevé et ne peut plus faire de progrès.

Jusqu'à présent ce progrès n'a pas eu lieu; au contraire il y a plutôt eu un mouvement rétrograde dans les essais faits par quelques modernes pour systématiser l'ensemble des sciences théologiques. Tel est celui de Schwetz (1), qui a rangé toute la partie historique de la théologie parmi les sciences subsidiaires, *scientiæ theologiæ subsidiariæ;* tel est celui de Bulsano (2), qui en est presque revenu aux opinions et à la méthode de Dobmayer.

Nous terminerons ces considérations en exposant notre propre manière de comprendre dans son ensemble le système de la théologie.

(1) *Theologia generalis*, Vienne, 1854.

(2) *Institutiones Theologiæ dogm.*, OEnip., 1852.

La théologie catholique est une science qui a pour but de connaître la religion catholique, de démontrer qu'elle est fondée en raison.

Il y a dans la religion catholique, comme dans toute religion, trois choses à distinguer :

1. La foi qui en fait la base;

2. La manifestation de cette foi dans l'Église;

3. La confirmation de cette foi dans la vie en général, dans tous les actes libres et moraux de l'homme. Ces trois parties constituent la partie théorique, ecclésiastique et pratique de la religion.

D'après cela, la théologie catholique a un triple objet, ou plutôt un seul objet sous une triple forme; elle se divise en trois parties; elle est :

1. La science de la foi comme telle;

2. La science de la vie ecclésiastique;

3. La science de la vie morale du chrétien.

S'il fallait donner un nom spécial à chacune de ces trois parties de la théologie nous pourrions être embarrassé; nous pourrions les appeler la théologie théorique, la théologie ecclésiastique et la théologie pratique; mais ces expressions seraient inexactes et plus propres à égarer qu'à diriger les esprits. L'exemple de ceux qui nous ont précédés est plutôt fait pour nous détourner de ces dénominations générales, abstraites et absolues. Nous en resterons donc aux indications données.

I. La science de la foi comme telle (la partie théorique de la religion catholique) comprend deux moments :

1. La science et la justification de la partie formelle, c'est-à-dire de la manière dont cette foi vient à naître. Cette science n'est pas autre chose qu'une théorie de la connaissance.

2. La science de la partie matérielle, qui comprend :

a. Les faits;

b. L'idée que révèlent les faits.

La foi chrétienne repose sur des faits et sur l'admission de ces faits; par conséquent la science de la foi n'est vraiment science de la vérité que si les faits qu'elle suppose sont ou ont réellement été. Donc, ce qui importe avant tout, c'est de constater la réalité des faits en question. Le premier fait immédiatement certain est l'existence de l'Église : c'est là le point de départ des recherches historiques; mais l'Église, telle qu'elle existe, suppose par le fait de son existence et théoriquement un autre fait qui est le point d'appui de la foi chrétienne, à savoir l'Incarnation et l'œuvre rédemptrice du Christ, ou la révélation divine en Jésus-Christ. Ce fait, c'est-à-dire la révélation en Jésus-Christ, est le premier objet des recherches historiques de la théologie. On demande :

1. Ce fait est-il réel?

2. Ce fait comprend-il réellement ce que la foi de l'Église entend par là?

La première question trouve sa réponse dans la critique du Nouveau Testament;

La seconde, dans l'exégèse du Nouveau Testament.

La première examine l'histoire par le dehors; la seconde examine les attestations, les allégations qui émanent des premiers membres de l'Église comme témoins oculaires, en faveur de la réalité du fait en question.

Si le fait est réel, s'il est ce que la foi de l'Église croit qu'il est, il faut que l'histoire du monde présente des indices qui correspondent à cette existence. La théologie recherche ces indices; elle suit l'histoire du monde depuis le commencement jusqu'au Christ, afin d'y reconnaître la préparation de la révélation divine en Jésus-Christ. Il faut que cette connaissance précède celle du Nouveau Testament. Elle est :

1. Science du paganisme, de la foi païenne, telle qu'elle se manifeste dans la vie politique, dans la religion et la philosophie. Cette science est à proprement dire celle de la restauration accomplie par le Christ et se préparant dans le paganisme.

2. Science du judaïsme, de la foi juive telle que l'a formée la révélation divine, directe et immédiate; c'est la science de la restauration chrétienne se préparant dans le judaïsme. Cette science ne s'acquiert que par la critique et l'exégèse de l'Ancien Testament.

Il va de soi que cette double science, qui constate en quelque sorte, avant sa réalisation, le fait de l'Incarnation, dans sa genèse et dans tout ce qui en dépend immédiatement, est propre non-seulement à confirmer le témoignage contenu dans le Nouveau Testament, mais à en donner la complète intelligence. Si ce témoignage de l'Ancien Testament est vrai, si le fait en question est une réalité, il se démontrera nécessairement comme tel dans les temps qui suivront. Or c'est dans l'Église, à laquelle nous nous sommes arrêtés d'abord, c'est dans son histoire que la réalisation de la révélation de Dieu, accomplie en Jésus-Christ, doit se démontrer et se démontre en effet, si elle existe réellement. Reconnaître cette réalisation est la tâche de l'histoire de l'Église, ou plutôt de toute l'histoire postérieure à l'avénement de Jésus-Christ, dont celle de l'Église n'est que le centre. A l'histoire de l'Église se rattache la recherche ou la connaissance de tout ce qui est historique dans la foi chrétienne. Elle se réalise en trois moments, savoir :

1. La connaissance de l'histoire avant le Christianisme;

2. La connaissance des écrits du Nouveau Testament;

3. La connaissance de l'histoire de l'Église.

Cette triple connaissance renferme en elle ce qui constitue habituellement l'apologétique, de sorte que l'apologie du Christianisme ne s'étend naturellement pas au delà de son histoire, et cette histoire, s'il ne s'agit que du nom, pourrait aussi bien s'appeler apologétique ; car l'apologie du Christianisme est sa défense, en quelque sorte extérieure, contre les païens, les Juifs et les hérétiques.

L'attaque du dehors comprend deux moments : 1° la prétention d'une réalité opposée au Christianisme ; 2° les objections tirées de cette réalité ou des idées fondées sur elle, par conséquent tirées d'un point de vue étranger et hostile au Christianisme. Il faut, par conséquent, que la défense se fasse au moyen d'idées intelligibles pour celui qui est placé à ce point de vue. Or ce qu'il comprend, c'est : 1. sa propre existence ; 2. les idées tirées de cette existence et tournées contre le Christianisme ; 3. le Christianisme lui-même, en tant qu'il existe historiquement et visiblement. Donc l'apologie remplit sa tâche : 1° en démontrant la fausseté de la réalité admise par ses adversaires ; 2° en démontrant la nullité des idées fondées sur cette prétendue réalité ; 3° en ne laissant aucun doute sur l'existence de la réalité affirmée par les Chrétiens. C'est ainsi que la science connue sous le nom d'apologétique (et plus exactement d'apologie) justifie son nom. Mais en même temps cette apologie n'est complétée que si on démontre que la réalité défendue est possible en elle-même et par conséquent qu'on peut raisonnablement l'admettre. Or c'est ce qu'on ne peut attendre que de la théologie dans son ensemble, en tant que dogmatique, droit ecclésiastique, liturgique et morale, jointe aux sciences historiques.

Quand donc ce travail historique a démontré la réalité des faits sur lesquels repose la foi de l'Église et a en même temps démontré sommairement et comme par le dehors la vérité de cette foi, la tâche directe de la science est de démontrer cette vérité par le dedans, par l'exposition analytique et complète des idées que renferme la foi de l'Église, par conséquent par la science même de sa nature intime, et d'achever la science fondée sur la foi par le développement dialectique, par la démonstration logique, par le raisonnement ou par des déductions exactes et rigoureuses. C'est là le propre de la dogmatique, qui fait connaître comme système d'idées ce dont la théologie historique a démontré la réalité objective. On peut, il est vrai, faire l'histoire des dogmes isolément ; mais cette histoire n'est jamais une science distincte de la dogmatique, elle n'en est qu'une partie intégrante ; car, 1° la connaissance de l'histoire étant nécessaire pour établir les dogmes, 2° la connaissance du développement historique contribuant essentiellement à la science de la vérité, la science de la partie historique des dogmes constitue un des éléments essentiels de la dialectique dogmatique.

II. La foi théorique se manifeste dans la vie religieuse de l'Église ; celle-ci est le produit et l'expression de celle-là. La science de cette vie religieuse, dans son essence et ses manifestations, qui, d'une part, fait reconnaître cette vie comme l'expression de la foi théorique, et d'autre part trouve dans cette connaissance la justification même de la foi théorique, constitue la seconde partie de la théologie chrétienne. La vie de l'Église, dont il est question ici, est double.

1° C'est la conduite des membres de l'Église, en tant qu'ils forment une

communauté constituée administrativement, d'après des règles et des lois fixes et certaines. La connaissance de cette vie est l'objet du droit ecclésiastique, dont la pastorale est une partie.

2° C'est la vie religieuse proprement dite, le service divin, l'adoration de Dieu, le culte. La connaissance de cette seconde partie de la vie religieuse est l'objet de la liturgique, à laquelle appartient l'archéologie, comme l'histoire des dogmes appartient à la dogmatique.

III. La foi chrétienne ne se manifeste pas seulement dans la vie religieuse, mais dans la vie en général, dans la conduite morale des hommes. La connaissance de la foi se manifestant sous ce rapport, c'est-à-dire par la conduite de chaque jour, par les mœurs, est l'objet de la morale chrétienne. Sa tâche consiste, d'une part, à reconnaître où et quand la vie est un produit de la foi chrétienne, d'autre part, à exposer comment il faut qu'elle se règle pour être réellement un produit et une expression de cette foi; elle doit par conséquent démontrer la possibilité et la nécessité de cette règle.

C'est ainsi que tout ce qui a été reconnu dans la première et la seconde partie est démontré, confirmé ou repoussé; la vie réelle, la réalité concrète démontre la vérité ou la fausseté des pensées, constate si ces pensées sont les idées de Celui qui est éternel et éternellement vrai, ou des opinions vides, de vaines imaginations; si elles sont vraies, il faut qu'elles puissent se réaliser et qu'elles subsistent comme réalité; si elles ne peuvent exister et subsister, on a la preuve qu'elles ne sont que de pures imaginations. Ainsi la théologie se complète et se clôt par la morale.

Dans son ensemble la théologie se divise donc de la manière suivante :

I. Science de la foi théorique :

1. Théorie de la connaissance;

2. Théorie historique (apologétique).

a. Science de la foi révélée dans l'histoire antérieure au Christianisme, chez les païens et les Juifs, comme expression de la révélation en Jésus-Christ (science de l'Ancien Testament).

b. Science de la révélation en Jésus-Christ (du Christ et de son œuvre) d'après le témoignage des contemporains du Christ, c'est-à-dire de l'Église primitive (toutes les connaissances dont le Nouveau Testament peut être l'objet).

c. Science de cette révélation (de ses faits et de ses œuvres), telle qu'elle se démontre en réalité dans l'histoire postérieure à l'avénement de Jésus-Christ et dans l'histoire de l'Église d'abord.

3. Dogmatique.

II. Science de la foi se manifestant dans la vie religieuse :

1. Droit ecclésiastique.

2. Liturgique.

III. Science de cette foi, telle qu'elle se confirme et se démontre dans la conduite et les mœurs :

Morale.

MATTÈS.

THÉOLOGIE ALLEMANDE. C'est le titre que portent deux anciens livres catholiques qui, par leur destinée et leur contenu, méritent d'être plus connus qu'ils ne le sont jusqu'à présent. L'un de ces livres a été, à dater du seizième siècle, confisqué par les protestants et renié par les Catholiques; l'autre, oublié depuis deux siècles peut-être, n'a reparu au jour qu'en 1852.

I. Le premier de ces écrits, intitulé Théologie allemande (*Teutsche Theologie*), est un opuscule ascétique du quatorzième ou du quinzième siècle, probablement de la fin du quatorzième siècle. On a toujours ignoré le nom de son auteur, et malgré beaucoup de recherches on n'a pu le découvrir jusqu'à

ce jour. Il ne paraît pas que dans l'origine cet opuscule ait été fort répandu ; du moins jusqu'à présent on n'en connaît que deux manuscrits qui ont servi l'un à la première édition imprimée, l'autre, récemment découvert, à la dernière édition.

La première édition fut publiée par les soins de Luther. Il fit imprimer d'abord, en 1516, une partie (c. 7-26), puis, en 1518, le tout, à Wittenberg, et il l'intitula : *Théologie allemande, c'est-à-dire opuscule noble et raisonnable qui apprend ce que sont Adam et le Christ, comment Adam meurt en nous et comment le Christ doit renaître en nous* (1).

Ce titre fut l'origine des erreurs qui se rattachèrent à cet opuscule. C'est Luther qui est l'auteur de ce titre, car le manuscrit qu'il avait devant les yeux ne le portait pas ; or ce titre est faux, car la matière du livre n'est pas théologique ; elle est purement ascétique ; ce sont des méditations et des exhortations dans le genre de l'Imitation de Jésus-Christ de Thomas à Kempis. Répandu sous ce titre, l'opuscule attira l'attention, trouva des approbateurs, fut à plusieurs reprises réimprimé, en 1518 à Leipzig et à Augsbourg, en 1519 à Strasbourg et à Leipzig, puis dans beaucoup d'endroits, et très-souvent dans le cours des seizième, dix-septième et dix-huitième siècles ; on le traduisit en latin, en français, en belge (*Theologia Germanica, Theologia mystica, Théologie réelle, vulgairement dite Théologie germanique*, etc.). Les éditions allemandes modernes sont celles de Berlin, 1817, par Grell ; de Lemgo, 1822, par Kruger ; Erlangen, 1827, par Dezer ; Saint-Gall, 1837, par Troxler ; Berlin, 1842, par Biesenthal. En tout il y en a cinquante-cinq, et le plus nouvel éditeur, Fr. Pfeiffer, à Stuttgart, présume qu'il en existe encore quelques-unes. Toutes ne sont que des réimpressions de l'édition de Luther de 1518, de sorte que jusque dans les temps les plus récents il n'y a eu qu'une édition originale. En considérant que cette édition originale n'avait pour base qu'un seul manuscrit et que la plupart des éditions postérieures à Luther n'étaient pas même des réimpressions directes (Biesenthal lui-même n'avait pas devant lui la véritable édition de Luther, mais une simple réimpression faite à Leipzig en 1518), on ne pouvait s'empêcher de désirer la découverte d'un nouveau manuscrit de la *Théologie allemande ;* ce désir s'est réalisé. Il se trouve à Bronnbach, dans la bibliothèque du prince de Lœvenstein-Werthheim-Freudenberg, ayant autrefois appartenu à une abbaye de Cisterciens près de Werthheim, un manuscrit qui, outre d'autres pièces, renferme un traité commençant par ces mots : « Paroles du Francfortois qui dit de nobles et belles choses sur la vie parfaite (1). » Or ce Francfortois est l'auteur même de l'opuscule auquel Luther a donné le nom de *Théologie allemande*. Le manuscrit, qui date de 1497, et qui est aussi authentique que complet, tomba heureusement entre les mains de Pfeiffer, occupé à éditer les mystiques allemands du quatorzième siècle. Pfeiffer le fit directement imprimer, sans aucune altération, et ne se servit de l'édition originale de Luther que comme terme de comparaison ; car, ainsi qu'il le dit, il était temps, après toutes les traductions, toutes les versions en allemand moderne, toutes les altérations qui avaient affadi le texte, d'en revenir à la source et de reproduire ce

(1) *Eyn Deutsch Theologia ; Das ist Eyn edles Büchleyn von rechten vorstand, was Adam und Christus sey vnd wie Adam yn vns sterben, vnd Christus ersteen sall.*

(1) « Hie hebet sich an der Frankforter und seit gar hohe und gar schone dink von einem volkommen leben. »

précieux opuscule sous sa forme première, pure et authentique.

Le titre de cette nouvelle édition est ainsi conçu : *Théologie allemande, enseignant maintes vérités aimables et divines, et de nobles et belles choses d'une vie parfaite*, Stuttgart, 1851 (1). Quoique ce titre ne soit pas irréprochable, on ne peut plus guère faire d'objections contre lui, parce que le livre est universellement connu sous le nom de *Théologie allemande*.

Nous avons déjà dit qu'on en ignore l'auteur. Il est certain que ce n'est pas *Tauler*, auquel on a surtout pensé, puisqu'au chapitre 13 (2) il y a une citation tirée de Tauler. Pfeiffer appelle, avec raison, fabuleuse la dénomination d'Éblendus, qu'on a donnée à l'auteur. On n'est pas cependant sans renseignement à ce sujet. Dans une préface ajoutée au livre, qui se trouve dans le manuscrit nouvellement découvert tout comme dans celui dont s'est servi Luther, et qui, par conséquent, n'est pas de Luther, ainsi qu'on l'a prétendu, il est dit que l'auteur est prêtre et custode de la maison des chevaliers de l'ordre Teutonique de Francfort sur le Mein. Il est assez clairement indiqué par là que l'auteur était l'un des mystiques nombreux de l'Allemagne du quatorzième siècle, qui vivaient dans une sorte d'association fraternelle et se nommaient spécialement les *amis de Dieu* (Nicolas de Bâle, Tauler, Ruolm, Merswin, Suso, Henri de Nördlingen, etc.). Voici du reste les propres paroles de cette courte préface : « Préface relative au Francfortois. Cet opuscule a été dicté par le Dieu tout-puissant et éternel à un homme sage, intelligent, véridique, juste et d'un sens pieux, qui a été de son temps chevalier Teutonique, prêtre et custode de la maison des chevaliers Teutoniques de Francfort; il enseigne maintes vérités aimables et divines, et surtout comment on peut reconnaître ceux qui sont vraiment justes, amis de Dieu, et ceux qui, faussement appelés esprits libres, sont nuisibles à la sainte Église (1). » — Quant au nom de ce custode, les recherches faites jusqu'à ce jour ont été infructueuses. Mais nous voyons clairement par les paroles de l'avant-propos que non-seulement l'auteur était en union avec l'Église, mais qu'il cherchait à la défendre contre des opinions et des efforts hostiles, et c'est ce que confirme pleinement l'opuscule lui-même. Ainsi se trouve radicalement réfutée la prétention des protestants qui considèrent l'auteur de la Théologie allemande comme un des leurs. Ils ont pu le croire dans l'origine, parce que Luther publia et recommanda le livre, et ils ont pu être confirmés dans cette opinion par l'oubli dans lequel cet opuscule demeura parmi les Catholiques. Nous ne sommes donc pas étonnés que ceux qui, dans les temps modernes, ont découvert la réforme avant la réforme, aient compté l'auteur de la Théologie allemande parmi les précurseurs de la réforme, comme l'a fait, par exemple, Ullmann, dans son livre connu *des Réformateurs avant la réforme*. Mais Pfeiffer remarque fort judicieusement que cet opuscule, comme on l'avoue,

(1) *Theologia Deutsch : Die leret gar manchen lieblichen underscheit gotlicher warheit und seit gar hohe und gar schone ding von einem volkommen leben.*

(2) Pfeiffer, p. 24.

(1) « Die Vorrede uber den Franckforter. Dis buchlin hat der almechtig ewig got ussgesprochen durch einen wisen, vorstanden, warhaftigen, gerechten menschen sinnen frunt, der da vor ziten gewest ist ein dutscher herre, ein priester, und ein custos in der dutschen herren hus zu Franckfurt, und leret gar manchen lieblichen underscheit gœtlicher warheit, und besunder wie und wa mit man erkennen muge die warhaftigen gerechten gotesfrunde und ouch die ungerechten valschen frien geiste, die der heiligen kirchen gar schedlich sint. »

n'offrant aucune opinion contraire à la doctrine catholique, ne peut être considéré comme celui d'un réformateur par cela seul que le hasard a voulu que Luther fût le premier à le publier, après en avoir été fortement impressionné. Sans cela il faudrait compter aussi parmi les réformateurs S. Augustin, dont les ouvrages, au dire de Luther, ont exercé la plus grande influence sur la direction de son esprit. Si Ullmann persévère néanmoins dans son opinion (1), c'est qu'il ne veut pas renoncer à un préjugé qu'il a conçu en faveur de Luther.

C'est un honneur pour les protestants de chercher, pour leurs opinions religieuses et théologiques, des sources plus anciennes que Luther, Zwingle, Calvin et consorts; ils trahissent ainsi la juste conviction qu'ils ont qu'un Christ né 1500 ans après le Christ est pour le moins suspect. Mais pourquoi, au lieu de s'adresser à des personnages plus anciens que les réformateurs, ne pas aller jusqu'au Christ lui-même, au Christ réel et vivant, tel qu'il continue à vivre et à agir jusqu'à cette heure dans l'Église? Il est vrai que, dans ce cas, tout ce qui précède la réforme l'aurait préparée, comme la vérité prépare l'erreur, l'affirmation, la négation. Quand on demande qui appartient au protestantisme, quels sont ceux qui, dans les temps anciens, sont de vrais précurseurs du protestantisme, il faut envisager ce qui constitue l'essence même du protestantisme, et non les débris de vérités chrétiennes que le protestantisme, en se séparant de l'Église, a emportés avec lui et sauvés du naufrage. Or l'essence du protestantisme est, on le reconnaît, la protestation, la négation, l'hostilité contre l'Église, le subjectivisme; et dès lors la question de savoir si l'auteur de la Théologie allemande était protestant ou avait quelque chose du protestantisme est résolue, et elle l'est dans un sens négatif. Tout le livre, d'un bout à l'autre, respire un esprit décidé d'opposition contre ce qui est de nature protestante, contre l'orgueil de la raison, contre le subjectivisme, et personne n'est plus odieux à l'auteur que les faux libres penseurs qui, à visière découverte, en tant que rationalistes déclarés, ou sous le masque hypocrite de la piété et de la perfection chrétienne, en tant que piétistes ou quiétistes, s'élèvent contre la loi et l'ordre objectif, et cette double classe de gens, on le sait, représente les deux catégories essentielles du protestantisme.

Ainsi il dit, chap. 20 (1), que la raison naturelle est un des principaux ennemis de l'esprit chrétien; « car, ajoute-t-il, elle s'élève dans sa propre lumière et en elle-même à ce point qu'elle finit par croire qu'elle est la véritable et éternelle lumière; elle se donne pour telle, elle se trompe et abuse les autres, qui, n'en sachant pas davantage, sont naturellement disposés à la croire. » Il dit, chapitre 25 (2), que « l'orgueil spirituel a été de tout temps le propre des hérétiques; depuis que cet esprit d'orgueil s'imagine qu'il n'a besoin ni de l'Écriture, ni de l'enseignement, ni de rien d'analogue, il dédaigne la sagesse, l'ordre, les lois, les commandements et les sacrements de la sainte Église chrétienne, et se moque de tous ceux qui se soumettent à cet ordre et acceptent ces lois. » Ce n'est certes pas là parler en protestant. Au chapitre 40 (3), l'auteur, expliquant le texte de S. Jean (4): « Quiconque aime sa vie la perdra, » affirme que cela veut dire « qu'il faut renon-

(1) *Études et Critiques*, 1852, cah. 4, p. 850 sq.

(1) Édit. de Luther, c. 18.
(2) Ib., c. 23.
(3) Ib., c. 38.
(4) 12, 25.

cer et mourir aux exigences de la nature, ne pas écouter sa volonté propre et les appétits de son corps, mais obéir aux lois de Dieu et de ses supérieurs, et chercher, dans les choses spirituelles ou matérielles, non son intérêt, mais la gloire de Dieu seul. »

Si Luther s'était assimilé les principes exprimés dans ces passages et qui sont la base de tout l'ouvrage, il n'eût point entrepris sa funeste réforme, et ses disciples auraient pu s'épargner la peine de chercher quels personnages respectables dans l'antique Église ont mérité d'être considérés comme les précurseurs du protestantisme.

En attendant, le soupçon de protestantisme est le moins grave de ceux qui ont été élevés contre la Théologie allemande. On l'a, dans les temps modernes, accusée d'être panthéiste, et par conséquent antichrétienne. Ce panthéisme serait le panthéisme moral qui, reposant sur l'idée du bien, est parti de Platon, a passé à travers le néo-platonisme, est arrivé au moyen âge, marchant toujours à côté du panthéisme logique, qui date des Éléates; il a été représenté au moyen âge par maître Eckart et est parvenu à son apogée dans Hégel. On prouve, par de nombreuses citations, que la Théologie allemande enseigne que « Dieu est tout, la créature n'est rien; le véritable être, la substance de la créature est Dieu, et ainsi Dieu n'est pas autre chose que la substance de la créature. Dieu se développe dans le monde, par le monde, et il faut qu'il se manifeste par lui, car sans le monde Dieu ne serait pas; il n'y a par conséquent qu'*une* volonté, la volonté divine. La créature, comme telle, est sans substance et sans volonté, c'est-à-dire qu'elle n'est pas libre; ce qui est de la créature en elle est précisément le mal, et c'est par là que l'homme est naturellement opposé à toute loi et à tout ordre. Enfin, et comme conséquence, elle ne comprend pas autrement le Christ que comme l'homme déifié, c'est-à-dire l'homme qui est devenu Dieu. »

D'après tout cela ce serait trop peu que de reprocher à la Théologie allemande de n'avoir pas l'esprit chrétien; il faudrait la déclarer positivement antichrétienne. Heureusement qu'aucune de ces accusations n'est vraie.

Sans doute l'auteur définit Dieu « un être dans lequel sont compris et renfermés tous les êtres, sans lequel et hors duquel il n'y a aucun être véritable, puisqu'il est l'être dans lequel toutes choses ont leur être; » sans doute il ajoute : « S'il est l'être de toutes choses, il est immuable et invariable en lui-même; mais il meut toutes choses; » et il dit de la créature : « Ce qui est émané de l'être n'est pas l'être vrai et n'a pas d'être hors de Dieu; ce n'est qu'un accident, une apparence, qui n'est ou n'a d'autre être que celui du feu qui éclate et rayonne, celui de la lumière qui émane du soleil et brille (1). » — Mais l'auteur, par toutes ces expressions, entend uniquement que Dieu est l'absolu, que la créature est relative et n'existe pas par elle-même, qu'elle tient l'être et l'existence de Dieu; qu'elle est créée du néant et n'est positivement pas autre chose qu'une pensée de Dieu réalisée. » Ainsi il est dit, chap. 5 (2): « Il en est qui disent qu'on doit vivre sans volonté, sans amour, sans désir, sans pensée. Il ne faut pas entendre par là qu'il ne doit pas y avoir d'intelligence dans l'homme, que Dieu ne doit pas être aimé, voulu, désiré, loué, honoré par lui; car ce serait là un grand crime, et l'homme deviendrait par là semblable à la brute, à l'animal sans

(1) Conf., par exemple, c. 24 (Luther, 22), c. 36 (Luther, 34), c. 47 (Luther, 45). p. 44, 68, 99, de l'édition de Pfeiffer.

(2) P. 8.

raison ; mais cela veut dire que la connaissance de l'homme est pure et parfaite quand il reconnaît en vérité qu'il n'a rien et ne peut rien de bon par lui-même, et que toute sa science, sa sagesse et son art, sa volonté, son amour et ses bonnes œuvres ne viennent pas de lui, n'appartiennent ni à lui ni à aucune créature, mais au Dieu de lumière, dont découle tout don parfait. » Peu après, blâmant ceux qui s'attribuent le bien, il dit : « Si je reconnaissais bien la vérité en moi, je reconnaîtrais que je ne suis pas la vérité, qu'elle ne m'appartient pas et ne vient pas de moi. »

Il dit de même, au chap. 54 (1) : « Il ne faut chercher son intérêt ni dans l'esprit ni dans la nature; toute créature doit à Dieu en vérité ce qu'elle a et ce qu'elle possède, et surtout l'homme, à qui, par le commandement de Dieu, toutes les créatures sont soumises, afin d'être par lui soumises au Seigneur. »

Comment celui qui aurait des pensées panthéistes pourrait-il avancer de pareilles propositions? L'auteur de la Théologie allemande pense comme un vrai Chrétien et s'éloigne autant du panthéisme que du dualisme. Au chapitre 44 (2) il dit : « On demande si le moi humain est contraire à Dieu, à la vérité, au bien. Non! mais, vouloir autre chose que la volonté éternelle, c'est là ce qui est contraire à Dieu. »

Les propositions de la Théologie allemande qu'on cite, et qui ont une apparence absolument panthéiste, comme, par exemple : « C'est ce que Dieu *ou* la nature ne veut pas (3); » « Dieu n'aime *que* lui-même (4) », sont des leçons absolument fausses. Ces mêmes propositions, dans l'édition correcte de Pfeiffer, portent : « C'est ce que Dieu *et* la nature ne veulent pas (1), » et « Dieu n'aime *en lui* que lui-même (2). » Cette proposition s'explique par ce que l'auteur dit dans beaucoup d'endroits, ainsi dans le chapitre 43 (3), qu'il n'y a d'aimable que le bien, que Dieu en s'aimant ne s'aime que parce qu'il est bon, c'est-à-dire qu'il n'aime en lui que le bien. « C'est dans ce sens qu'on affirme, et avec raison, que Dieu n'aime en lui que lui-même; » et l'auteur ajoute : « Si j'étais meilleur que Dieu, Dieu m'aimerait, et non lui-même. » De là on a fait la proposition : « Dieu n'aime rien que lui-même! »

Mais qu'est-ce que tout cela s'il est vrai, comme on le prétend, que la Théologie allemande enseigne que Dieu se réalise dans le monde ou se fait monde? que c'est par le monde que Dieu devient formel et réel? s'il est vrai que l'auteur se demande : « Que serait Dieu sans les choses réelles (4)? »

Nous n'avons qu'à examiner les propositions qui ont rapport à cette matière pour nous convaincre qu'on les a mal comprises ou falsifiées afin d'y trouver l'idée du panthéisme. La pensée fondamentale de toutes ces propositions est que Dieu n'est pas telle ou telle chose, comme la créature, et que, lors même qu'on peut le connaître et l'aimer dans la créature, on ne peut le connaître complétement par là; qu'il faut aller au delà des créatures, renoncer aux créatures, si l'on veut posséder Dieu, s'unir à Dieu. L'auteur répète souvent, et sous diverses formes, cette proposition : « Si le Créateur doit être en vous, il faut que toutes les créatures sortent de vous. »

(1) P. 118.
(2) Luther, 42.
(3) C. 31 (Luther, 29).
(4) C. 43 (Luther, 41).

(1) P. 60.
(2) P. 89.
(3) Luther, 41.
(4) C. 31 (Luther, 29).

Mais, comme on ne peut s'affranchir absolument des créatures, il s'agit, en réalité, de comprendre qu'il faut aimer Dieu, et non soi-même, dans les créatures. Et c'est là ce que l'auteur enseigne à ses lecteurs; c'est là ce qui fait l'objet de la majeure partie du livre, et il ressemble en cela aux ascètes de tous les siècles. Or c'est précisément là qu'on prétend découvrir le plus abominable panthéisme. Dans ce cas tous les livres de prières, de piété, de méditation, qui ont jamais vu le jour, sont panthéistes. Comparons en effet les assertions des uns et des autres. Il est dit au chapitre 31 de la Théologie allemande (1) qu'il ne faut pas se tromper sur le sens du chapitre précédent, qui enseigne de quelle manière on peut s'élever au-dessus des ordonnances, des lois et des commandements, et l'interpréter comme si l'on enseignait l'antinomisme; et l'auteur ajoute, pour motiver sa pensée fondamentale : « Dieu, en tant que Divinité, n'appartient ni au vouloir, ni au savoir, ni à la révélation, ni à ceci, ni à cela, ni à rien de ce qu'on peut nommer, parler ou penser. Dieu, comme Dieu, se pose en face de lui-même, et s'aime et se révèle à lui-même, *et tout cela sans création aucune*. Tout cela est en Dieu en substance et non en acte, et c'est *dans cette révélation de lui-même à lui-même que se pose la distinction des personnes*. Mais, quand Dieu est homme-Dieu, quand Dieu vit dans un homme divin ou divinisé, ce qui est propre à Dieu et à lui seul, ce qui n'appartient pas aux créatures, c'est quelque chose de primordial et d'essentiel, qui n'est ni formel ni réel, et Dieu veut que ce quelque chose agisse et se réalise. Comment en serait-il autrement? Dieu peut-il être oisif? A quoi cela servirait-il? Ce qui ne sert à rien est inutile, et c'est ce que ne veut ni Dieu ni la nature. Dieu veut agir, il veut opérer, et il ne le peut pas sans créature. S'il ne devait y avoir ni ceci, ni cela, s'il n'y avait ni œuvre ni réalité, qu'y aurait-il, ou quel Dieu serait Dieu? » Où y a-t-il dans tout cela trace de panthéisme, trace de la proposition que Dieu sans le monde ne serait pas parfait? L'auteur dit précisément le contraire. On ne trouvera pas choquant qu'il prétende qu'il n'y a pas d'action hors de lui sans créature, car cela est vrai; Dieu a agi, c'est-à-dire que Dieu ne s'est manifesté hors de lui, *ad extra*, que dans la création, et ainsi toute action hors de Dieu s'opère dans et par la créature; et il est tout aussi vrai, il est presque palpable que le monde n'était pas une réalité, mais une pure essence, avant d'avoir été créé, c'est-à-dire avant d'avoir existé réellement.

Le chapitre suivant est encore plus clair (1). Il représente Dieu d'abord comme l'Absolu, puis comme Esprit. Sous ce dernier rapport il dit : « Or Dieu est aussi lumière et science, et il est de son essence d'éclairer, d'illuminer, de connaître; et Dieu étant lumière et science, il faut qu'il éclaire et sache, et *toute cette lumière et cette science est en Dieu sans la créature*. Ce n'est pas en lui une œuvre, mais une essence, un principe. Quand la lumière doit se réaliser en œuvre et en sagesse active, il faut que cela se fasse par les créatures. »

Après avoir montré comment cette science doit se développer dans la créature, il est dit : « De même que Dieu est le bien, la science et la lumière, il est la volonté, l'amour, la justice, la vérité; il est, en un mot, toute vertu; tout cela est un en Dieu, est essence en Dieu, et ne devient acte et œuvre que par la créature. » Si nous ajoutons que, dans

(1) Luther, 29.

(1) C. 32 (Luther, 30).

le même chapitre, l'auteur dit en terminant que l'ipséité n'appartient à Dieu qu'en tant que personnalité, il doit demeurer évident pour tout esprit impartial que la Théologie allemande ne dit pas un mot de la théorie panthéiste suivant laquelle l'Être n'est déterminé et n'est réel que par le monde et en tant que monde. Le panthéisme ne fait arriver Dieu à la personnalité que comme monde ou dans le monde. La Théologie allemande comprend Dieu en lui-même et pour lui-même comme personnalité, et mieux comme Trinité. D'après cela on doit s'attendre à ce que, suivant notre opuscule, l'origine du monde n'apparaisse pas comme le développement naturel, nécessaire et inconscient de l'absolu, mais bien comme l'acte libre de la volonté divine. Tel en effet la Théologie allemande nous montre le monde, quoique l'auteur essaye, avec des centaines de théologiens avant et après lui, de rechercher les motifs de la création du monde, essais qui ont toujours quelque apparence panthéiste. « L'éternelle volonté, dit l'auteur, qui est primitive et essentielle en Dieu, qui opère et réalise toutes choses, se réalise dans l'homme ou dans la créature, et veut en lui, s'il appartient à la volonté de vouloir. Sans cela que ferait-elle? Elle serait inutile si elle ne devait opérer des œuvres, et c'est ce qu'elle ne peut sans la créature. C'est pourquoi la créature doit exister, et Dieu veut qu'elle soit, afin qu'elle opère sa volonté, laquelle en Dieu est et doit être sans œuvre... Et comme Dieu ne peut agir et opérer sans les créatures, il veut opérer et agir avec elles et par elles (1). » Si le monde a été réellement créé, l'homme est nécessairement libre, et il ne peut être vrai, comme on le prétend, que la Théologie allemande nie la liberté et n'admette qu'une volonté, celle de Dieu. On ne peut comprendre comment on en est venu à cette accusation, car tout le livre repose précisément sur une opinion contraire. Le sommaire de l'ouvrage, le refrain qui se répète sans cesse est cette proposition : « L'homme doit soumettre sa volonté à celle de Dieu, renoncer à sa propre volonté, ne rien vouloir contre Dieu. » Cette abnégation de soi-même est un acte libre, que l'homme peut accomplir ou non, comme il l'entend. Est-il accompli : ce qui agit dans l'homme est une volonté parfaitement d'accord avec celle de Dieu, et qui par conséquent n'est pas autre chose que la volonté même de Dieu. C'est ce que l'auteur exprime en disant que, dans cet homme, ce n'est pas l'homme qui veut, mais Dieu. « C'est pourquoi, ajoute-t-il (1), la créature ne doit pas vouloir avec sa propre volonté, mais Dieu doit réaliser sa propre volonté avec celle qui est dans l'homme, et qui est cependant à Dieu seul. » La théorie de l'auteur n'est autre que la théorie bien connue de la scolastique, savoir, que la *cause première* agit dans la *cause seconde*, et par elle; et tel est le résumé de tout ce que la Théologie allemande enseigne du rapport entre la volonté divine et la volonté créée. Il a fallu complétement méconnaître le sens de l'auteur pour l'interpréter d'une façon panthéiste. « C'est le propre de Dieu, est-il dit chap. 33 (2), de ne contraindre personne; il laisse chaque homme faire et ne pas faire selon son gré; que ce soit bien ou mal, il ne s'impose et ne s'oppose à personne. » Et c'est un auteur qui parle ainsi, et qui bâtit tout son système sur une pareille pensée, qu'on accuse de nier la liberté humaine, de refuser à la créature l'exercice de la volonté!

(1) C. 51 (Luther, 48, édit. Pfeiffer, p. 104-105).

(1) C. 51.
(2) Luther, 31.

Il en est de même de toutes les autres incriminations. On accuse la Théologie allemande de soutenir que la nature créée est le mal même; on cite à l'appui le chapitre 1er; or ce chapitre ne dit qu'une chose : que Dieu est la perfection, que la créature est imparfaite. On cite le chap. 47 (1), où l'auteur, à cette proposition : « On doit aimer toutes choses, » oppose cette question : « Doit-on donc aimer le péché? » et répond : « Non; quand on dit toutes choses, on entend ce qui est bien, et tout ce qui est est bien par cela que cela est. Le mauvais esprit est bon en tant qu'il est ou par l'être qui le constitue. En ce sens il n'y a rien de mauvais ou rien qui ne soit bon. Mais le péché est de vouloir, de désirer, d'aimer autrement que Dieu, autre chose que Dieu; or ce vouloir n'est pas l'être, et c'est pourquoi il n'est pas bon. Rien n'est bon qu'en étant, en voulant en Dieu et avec Dieu; or toutes choses sont essentiellement en Dieu, et plus essentiellement en Dieu qu'en elles-mêmes, et c'est pourquoi toutes choses sont bonnes d'après leur essence. »

Au chapitre 50 (2), où le monde est nommé un paradis et le faubourg du royaume du ciel, et où il est question du fruit défendu, l'auteur explique ainsi cette défense : « Cela veut dire que, dans tout ce qui est là, il n'y a rien de défendu, et il n'y a rien de contraire à Dieu qu'une seule chose, à savoir la volonté propre, la volonté qui diffère de la volonté éternelle et veut autre chose qu'elle. » C'est, par conséquent, encore une fois, le contraire de ce dont on accuse l'auteur (3).

Ce qui est le plus difficile à comprendre, c'est qu'on ait accusé l'auteur d'antinomisme; car son livre est d'un bout à l'autre une réfutation positive, tranchée, incontestable de l'antinomisme (comme du quiétisme), des faux libres esprits, des faux mystiques, et on n'y trouve pas un seul passage qui puisse servir de prétexte à l'inculpation dont il s'agit.

Les chapitres 28 et 39 (1), qu'on a surtout cités, renferment, tout comme presque chaque chapitre du livre, l'opposé de l'antinomisme. Nous ne pouvons comprendre comment on en est venu à cette accusation qu'en admettant qu'on est parti d'un préjugé et qu'on a voulu le soutenir; on a dit et on a voulu prouver que la Théologie allemande est panthéiste.

Enfin une dernière accusation non moins mal fondée est celle qui impute à l'auteur d'avoir identifié le Christ avec l'homme divinisé. Seulement cette accusation s'explique en ce que la Théologie allemande nomme souvent les hommes qui sont parvenus à une imitation parfaite de la vie de Jésus-Christ (autant qu'elle est possible), non-seulement imitateurs du Christ, mais Christs, et de ce que l'auteur parle d'une incarnation de Dieu dans les hommes, etc. Mais comment peut-on s'étonner et se scandaliser de pareilles expressions hyperboliques dans les écrivains ascétiques? Qu'on examine le livre, et qu'on apprécie sans préjugé ce qui est dit sous ce rapport aux chapitres 3, 7, 13, 16 (2), 23 (3), 24 (4), 26 (5), 35 (6), 40 (7), 42 (8) et 53, et l'on se convaincra que l'auteur distingue l'homme-Dieu, le Christ, de l'homme comme tel, aussi bien que tout Chrétien or-

(1) Luther, 45.
(2) Ib., 47.
(3) Cf. encore c. 16 (Luther, 14, dans Pfeiffer, p. 31-32), c. 35 et 36 (Luther, 33 et 34), dans Pfeiffer, p. 66 et 68.

(1) Luther, 26 et 37.
(2) Ib., 14.
(3) Ib., 21.
(4) Ib., 22.
(5) Ib., 24.
(6) Ib., 33.
(7) Ib., 38.
(8) Ib., 40.

thodoxe. Le véritable esprit chrétien anime particulièrement les chapitres 16, 19, 20, 21, 23, 25, 26, 34, 38, 40, 41, 43, 44, 45, 51 et 54, de même que le livre de l'Imitation et d'autres écrits ascétiques approuvés par l'Église.

Reste l'homme divinisé ! N'est-ce pas là une idée absolument panthéiste ? Sans doute le livre est plein d'un bout à l'autre de cette idée, qui pour les dépisteurs de panthéisme est un véritable épouvantail. Ce spectre joue un grand rôle dans le système de l'auteur. Or qu'est-ce que l'homme divinisé? Écoutons l'auteur lui-même :

« On demandera ce qu'est un homme divinisé, et nous répondrons : c'est celui à travers lequel rayonne et resplendit la lumière éternelle, celui qu'enflamme et consume l'amour divin (1). » Ailleurs il dit : « L'homme vraiment divinisé doit être doué d'une humilité foncière et radicale ; là où elle manque, il ne faut pas chercher l'homme divinisé (2). »

Ainsi l'examen du spectre vu face à face suffit pour dissiper les frayeurs qu'il inspire.

Enfin, malgré tout ce que nous venons de dire pour justifier l'auteur de la Théologie allemande, on nous oppose cette grave circonstance qu'en 1621, par un décret du 19 mars, elle a été mise à l'*Index*.

On pourrait peut-être répondre que le décret en question ne nomme pas l'original, mais seulement la traduction latine (*Theologia Germanica*, etc.) ; mais nous ne voulons pas faire valoir cette observation, et nous admettons sans conteste que la condamnation porte sur l'original aussi bien que sur la traduction. Qu'en résulte-t-il ? Évidemment il n'en résulte pas que le livre enseigne le panthéisme ; seulement on peut en conclure que c'est un livre dangereux et nuisible. Et rien n'est plus fondé que ce jugement ! La Théologie allemande, par cela que l'hérésie s'en est emparée et se l'est appropriée, est non-seulement devenue suspecte, mais dangereuse et nuisible. L'hérésie n'a pu s'empêcher d'ajouter son poison au livre dont elle s'est emparée. Les versions protestantes de la Bible ne sont-elles pas, par le même motif, interdites ? Mais, abstraction faite de ce motif, la défense de la congrégation de l'Index paraît justifiée, même en ne considérant que l'ouvrage en lui-même. Il ne faut pas qu'un livre soit précisément panthéiste, ou antichrétien, ou hérétique, pour mériter la censure de l'Église ; il suffit qu'il puisse, d'une façon ou d'une autre, causer du dommage, et par conséquent être dangereux pour les fidèles. Or, malgré toutes les choses excellentes que renferme la Théologie allemande, elle appartient à la catégorie des livres dangereux. Ainsi, quelque bien venue que soit, dans l'intérêt de la science, la nouvelle édition de ce livre, il est néanmoins désirable qu'elle ne soit pas répandue parmi le peuple ; il faut une solide éducation théologique et philosophique, et celle-ci n'est le propre que du très-petit nombre, pour être garanti contre le danger qu'on court de tirer de ce livre des opinions fausses et des idées erronées.

En somme quel est le but de la Théologie allemande ? La préface le dit : c'est une introduction à la perfection. La perfection dépend de la mort de la volonté, c'est-à-dire de la soumission absolue de la volonté propre à la volonté divine. Le livre renferme cinquante-quatre chapitres qui sont autant de variations de ce thème unique. Du chapitre 1 au chapitre 12 la question est traitée d'une manière générale ; la condition de la perfection, telle qu'elle est définie, est fondée sur les idées de

(1) C. 41 (Luther, 39).
(2) C. 35 (Luther, 33).

Dieu et de la créature, et l'auteur indique en général comment il faut chercher à remplir cette condition et quelles sont les conséquences de ce travail (la paix intérieure en Jésus-Christ).

Le chapitre 13 ayant rappelé en général que la perfection s'acquiert peu à peu, par l'abnégation, par l'imitation de Jésus-Christ, par l'éducation que peuvent donner à l'âme des hommes pieux et éclairés, le chapitre 15 énumère les trois degrés connus de la perfection, la purification, l'illumination et l'union. Les chap. 15-17 parlent de la purification (repentir, souffrance, confession, pénitence); les chapitres 18-23, de l'illumination (mépris du péché, efficacité de la vertu et des bonnes œuvres, soumission volontaire à toutes les souffrances et à toutes les contrariétés); les chapitres 24 et suivants, de l'union, qui s'accomplit en trois moments, par la pureté et la simplicité du cœur, par l'amour divin et par la contemplation de Dieu, créateur de toutes choses.

La voie qui mène à ce but est le Christ, et tout le labeur du fidèle aspirant à la perfection n'est que l'imitation de la vie de Jésus-Christ. Les sentiers qui en détournent ou les fautes qui en éloignent sont, d'une part, l'esclavage des sens, d'autre part l'orgueil de l'esprit, qui lui-même se présente sous une double forme : licence des mœurs (fausse liberté d'esprit), inaction (quiétisme).

Le dernier chapitre, qui résume encore une fois le tout, porte pour titre : « Comment l'homme ne doit en rien chercher son propre intérêt, ni dans l'esprit, ni dans la nature, ne doit vouloir que la gloire de Dieu, et comment on peut entrer dans la vie éternelle par la vraie porte, qui est le Christ. »

II. Le *second* opuscule connu sous le nom de *Théologie allemande* est une dogmatique complète, de l'an 1528, rédigée par Berthold, évêque de Chiemsée. On a peu de détails sur la vie de ce prélat. *Berthold Pirstinger* naquit en 1465 à Salzbourg. On le trouve, en 1495, membre du chapitre de cette ville et chambellan de l'archevêque. En 1508 il fut nommé évêque de Chiemsée, tout en restant chanoine de Salzbourg et résidant dans cette ville (telle fut l'habitude, dès l'origine, des évêques de Chiemsée, érigé en siége épiscopal en 1215) (1). Il remplit ces fonctions pendant 17 ans, jusqu'en 1525, et résigna alors spontanément sa charge pour se retirer dans la solitude. On sait peu de chose de son administration épiscopale. On peut conclure de ce qui va suivre qu'il fut animé d'un zèle qui ne demeura pas infructueux, et qu'il parvint à maintenir ou à rétablir la pureté de la foi dans son diocèse.

Après avoir renoncé à son siége il se retira d'abord à Raitenhaslach, près de Burghausen; puis, en 1528, à Saalfelden (dans le Pinzgau), où il mourut en 1543, à l'âge de 78 ans. Berthold s'occupa principalement d'études dans cette retraite, et le premier fruit de ses travaux fut précisément le livre de la *Théologie allemande*. Il le termina en 1527 (la dédicace à l'archevêque de Salzbourg, à qui Berthold avait soumis son livre, est du 4 décembre 1527); il fut imprimé à Munich, par Jean Schobser, imprimeur (2), et publié le 31 août 1528, sous le titre de Théologie allemande (*Tewtsche Theologey*), petit in-fol. Cette Théologie traite, dans 100 chapitres, de toutes les matières qui forment le sommaire ordinaire de la dogmatique catholique : principe et sources de la science chrétienne, Dieu, créature, péché, justification, Église, Sacrements, jugement dernier; et, quoique l'auteur ne perde pas de vue

(1) *Voy.* CHIEMSÉE.

(2) *Durch Hansen Schobser püechdruckher.*

les nouvelles hérésies de l'époque, le caractère de son livre n'est pas polémique, mais positivement et uniquement dogmatique. Berthold fut engagé à composer son ouvrage par l'archevêque de Salzbourg, son métropolitain, le cardinal *Matthieu Lang* (1). Ce prince de l'Église avait souvent invité ses conseillers ecclésiastiques à s'opposer à l'invasion des erreurs luthériennes par des ouvrages écrits en allemand. On avait plus ou moins obéi à l'invitation du cardinal. Berthold, durant son épiscopat, et en remplissant ses fonctions à la cour de l'archevêque, n'avait pas eu le temps de s'occuper d'un travail de ce genre; mais, lorsqu'il se fut retiré dans la solitude et débarrassé de toutes les affaires temporelles, il se mit à l'œuvre pour obéir au vœu de son métropolitain.

Peut-être même le désir de répondre à ce vœu si conforme aux besoins de l'époque détermina-t-il Berthold à renoncer à ses fonctions épiscopales. Il dit à ce sujet, dans la dédicace : « Je n'ai pu répondre au désir que Votre Grâce a manifesté à ses conseillers tant que mes fonctions m'ont empêché d'écrire; *c'est pourquoi* je me suis retiré dans la solitude, séparé des affaires, et j'ai rédigé le traité que je vous offre, afin que Votre Grâce s'assure que j'ai vécu avec le désir de lui obéir et de faire dans ce but tout ce dont j'étais capable. »

Ce travail plut infiniment au cardinal, qui pria l'auteur de le traduire en latin, afin qu'il pût être lu partout, comme il le méritait. « Ce livre, est-il dit dans la lettre citée du 17 décembre 1528, paraissant devoir beaucoup contribuer à l'affermissement de la saine doctrine catholique, surtout dans les cœurs de ceux qui sont chancelants et ne savent de quel côté ils doivent se tourner, et n'ont pas encore ouvertement renoncé à la foi, nous pensons qu'il est utile qu'il soit autant que possible répandu parmi les fidèles qui parlent d'autres langues. »

Berthold obéit et acheva sa traduction le 15 avril 1529. Il l'avait probablement soumise à l'examen d'un philologue. Elle fut imprimée pour la première fois en 1531 à Augsbourg, sous ce titre : *Theologia Germanica, in qua continentur articuli de fide, evangelio, virtutibus et sacramentis, quorum materia jam nostra tempestate controverti solet*. Mais il arriva, à ce qu'il paraît, à ce livre ce qui arrive toujours dans les temps de révolution aux représentants de la raison et de la vérité; on couvre leur voix, on ne les écoute plus. Le livre ne fut réimprimé ni dans l'original, ni dans sa traduction. Il était depuis longtemps oublié lorsque, pour la première fois, en 1841, les *Feuilles historiques et politiques* de Philipps et Görres, t. VII, rappelèrent l'attention sur cet opuscule.

Enfin il fut réimprimé par les soins du Dr Wolfgang Reithmeier, sous ce titre : *Théologie allemande, de Berthold, évêque de Chiemsée, nouvellement éditée, avec des remarques, un vocabulaire et une biographie par le Dr W. R., et une introduction du Dr Fr. Windischmann*, Munich, 1852.

L'éditeur a rendu par là un vrai service à la littérature catholique. La connaissance de cet ouvrage est d'un grand prix, d'abord au point de vue de la langue allemande, ensuite, et bien plus encore, au point de vue théologique. Ce vieux livre sert à constater le fait, sans doute depuis longtemps bien établi, que Luther n'a pas été « le premier et le seul qui, de son temps, ait prêché la parole de Dieu en langue allemande, et qui ait clairement

(1) *Voy.* LANG.

traité en allemand les matières religieuses. »

Au point de vue de la théologie ce livre prouve, d'une manière générale, qu'au temps de la réforme les études théologiques n'étaient pas, en Allemagne, dans une situation aussi déplorable qu'on le pense communément; puis, que la foi catholique antérieure au concile de Trente était absolument la même que celle que formula ce concile, et enfin que la théologie de cette époque « n'était pas complétement perdue dans les subtilités scolastiques. » La Théologie allemande unit, à la rigueur de la forme, la chaleur, la vie et la force. Il est à désirer que ce livre, aujourd'hui abordable, se répande et soit lu. Les additions faites par l'éditeur sont d'une grande valeur. Des notes courtes, mais claires et nombreuses, servent parfaitement à l'intelligence du livre.

Outre la *Théologie allemande* Berthold de Chiemsée écrivit :

1. Un *Rational allemand* (1) sur la célébration de la sainte messe, 1535;

2. Le *Livre du Calice* (2); le calice doit-il être distribué en dehors de la messe? 1535;

3. *Onus Ecclesiæ*, qui parut pour la première fois, en 1520, à Landshut, excita l'attention et eut plusieurs éditions, Cologne, 1531, deux fois; puis en 1620, sans nom d'imprimeur. Ce livre (rédigé, non en 1524, mais en 1519), attaquant courageusement les abus de tous genres et les maux dominants à cette époque, eut le malheur de tomber entre les mains des hérétiques, qui en abusèrent; mais il n'a rien d'hérétique, il est d'une doctrine saine et purement catholique.

Cf. *Introduction* de Reithmeier.

MATTÈS.

(1) *Tewtsch rational über das Ambt heiliger Messe.*

(2) *Keligpuchel : ob der kelig ausserhalb der Mess zeraichen sey.*

THÉOLOGIE BIBLIQUE. Il existe un grand nombre de livres élémentaires, traitant de l'encyclopédie des sciences théologiques, qui ne considèrent pas la théologie biblique comme une science spéciale. Nous croyons que c'est à tort. Elle a sa place et son rang dans l'ensemble du système théologique; seulement son rôle et son importance diffèrent au point de vue catholique et au point de vue protestant.

La théologie biblique n'est pas, comme le mot semblerait l'indiquer, la connaissance de la Bible sous tous ses rapports (origine, collection des saintes Écritures, histoire, critique, etc.). La théologie biblique a des bornes plus restreintes. Elle est, dans le système total de la théologie, placée entre la critique et l'exégèse, d'une part, et les doctrines théoriques, telles que la dogmatique et la morale, d'autre part (1). Elle est le produit de l'exégèse; elle doit, en les interprétant, donner l'intelligence nette et positive des textes sacrés, en exposer l'ordre et la liaison, démontrer en même temps comment la révélation divine s'est développée et réalisée historiquement, dans quels rapports les diverses époques de cette révélation sont les unes avec les autres, celles qui précèdent avec celles qui leur succèdent, et réciproquement; comment la Révélation accomplie dans le Christ projette sa lumière sur toutes les époques et les explique. Elle est par conséquent l'exposition historique et analytique des idées bibliques ou de la religion révélée.

Il serait facile de démontrer dans le détail la justesse de cette définition. Prenons par exemple le dogme de Dieu, partie capitale de la théologie biblique comme de la dogmatique.

La dogmatique a pour but de démontrer la nature et les attributs de Dieu;

(1) Cf. Staudenmaier, *Encycl. des Sciences théol.*, 2e éd., I, § 188 et 666 sq.

elle doit démontrer scientifiquement que Dieu est le Dieu vivant et absolu, se manifestant comme tel dans tous les faits de la révélation naturelle et surnaturelle. La dogmatique accomplit cette tâche en se fondant sur l'Écriture sainte et la tradition de l'Église; l'Écriture sainte étant sa source, elle l'emploie dans sa totalité, c'est-à-dire qu'elle exploite scientifiquement tout ce que les livres saints, depuis la Genèse jusqu'à l'Apocalypse, disent de la nature et des attributs de Dieu; elle prend tous les textes qui ont trait à cette matière, dans le sens qu'autorise une interprétation fondée sur de vrais principes herméneutiques. Mais l'examen détaillé de ce sens dans chaque texte n'est pas le fait de la dogmatique, c'est celui de l'exégèse; c'est l'exégèse qui doit donner à la dogmatique ce sens vrai, scrupuleusement examiné, de tous les textes particuliers relatifs à Dieu et à toutes les vérités fondamentales du système dogmatique.

Toutes les sciences théologiques, telles que la morale et la théologie pratique, qui se fondent sur l'Écriture comme sur leur base, supposent, comme la dogmatique, ce travail préliminaire de l'exégèse. Mais l'exégèse ne s'occupe des livres sacrés qu'isolément, tantôt des uns, tantôt des autres; quand elle a recherché et exposé le sens des textes d'un de ces livres dans leurs rapports prochains et éloignés, d'après les lois de l'herméneutique, sa tâche est accomplie.

Étant posées ainsi les conditions qui résultent des théories purement spéculatives de la théologie dans le cycle des sciences bibliologiques, l'exégèse est fragmentaire, c'est-à-dire qu'elle explique successivement tel ou tel livre pour lui-même, abstraction faite des dogmes et des opinions de tout le corps de l'Écriture. Or il faut que les matières fournies par l'exégèse soient coordonnées, liées entre elles conformément aux idées dogmatiques, et en ayant égard au développement même de l'histoire de la Révélation. C'est ainsi seulement que se réalisent les conditions sans lesquelles les doctrines spéculatives sont impossibles. Or c'est la tâche de la théologie biblique, et c'est par là qu'elle est le moyen terme nécessaire entre les sciences critiques et exégétiques, dont elle est le résultat, et les sciences de pure théorie, dont elle est la condition préalable.

C'est ainsi que doit se résoudre la question quand il s'agit d'exposer la science théorique comme un système régulier et rigoureusement organisé; quand même la pratique suit une voie contraire ou différente, elle ne prouve rien contre la vérité de la théorie.

La théologie biblique revendique ce rôle pour toute l'Écriture sainte, pour l'Ancien et le Nouveau Testament. La place nous manque pour développer ce sujet. Nous n'insistons que sur la différence qui existe entre la manière dont les Catholiques et les protestants comprennent la question, d'autant plus que l'on fait très-souvent valoir la théologie biblique comme une doctrine purement protestante. La différence signalée résulte de ce que, des deux côtés, on a des sentiments différents sur la teneur, la nature, la valeur, l'interprétation des saintes Écritures.

Conformément à la doctrine protestante, pour laquelle l'Écriture sainte est l'unique source de la foi et s'explique elle-même (*Scriptura Scripturæ interpres*), on comprend que les protestants voient dans la théologie biblique « la science fondamentale », « la clef de voûte de la théologie évangélique », « le point de départ de l'histoire de l'Église et des dogmes », « le trésor de la théologie systématique (1). » Pour les pro-

(1) Nitzsch, *Lex. real.* de Herzog, II, 225.

testants la théologie biblique ne diffère de la dogmatique que par la forme, la théologie biblique renfermant toute la matière de la Révélation.

Il n'en est pas de même au point de vue catholique. L'exégèse, dont la théologie biblique suppose l'existence, se réalise à des conditions différentes : d'abord il faut que l'interprétation catholique soit d'accord avec le sens proclamé par l'Église et le consentement unanime des Pères, *unanimis consensus Patrum* (1) ; puis, la théologie biblique n'embrasse pas toute la foi chrétienne, pour deux motifs : 1° parce que la foi de l'Église allait dès l'origine au delà de ce que renferme l'Écriture ; 2° parce que l'Écriture ne contient pas les développements que présente l'Église, et qui se réalisent et se conservent par la *tradition*. Malgré cette restriction imposée par les principes de l'Église, la théologie biblique a sa place, son rang, sa valeur, que nous avons indiqués, et les objections faites contre l'opinion de l'Église à cet égard ne reposent que sur l'ignorance de sa mission et du véritable système des sciences théologiques (2). On fut longtemps sans vouloir reconnaître dans la théologie biblique une science existant par elle-même. Cependant les Écritures furent étudiées et traitées comme base de la théologie biblique, dans le sens indiqué plus haut, notamment, dans l'antique Église d'Alexandrie, par Clément et Origène ; dans l'école d'Antioche, par Diodore, Théodore, Théodoret, etc. ; en Occident, par S. Cyprien, dans son livre *de Testimoniis* ; par Junilius, dans son livre *de Partibus legis*, et d'autres.

Les protestants attribuent la création de la théologie biblique et sa complète

(1) *Conc. Trid.*, sess. IV.

(2) Cf. Drey, *Introd. à l'étude de la Théologie*, § 117 sq.

séparation de la dogmatique au théologien *Gabler*, dont le discours académique de 1781 : *de Justo Discrimine theologiæ biblicæ et dogmaticæ regundisque utriusque finibus* (1), a servi de règle dans la période suivante.

Il a paru, dans les temps modernes, un assez grand nombre de livres élémentaires, de manuels de la théologie biblique de l'Ancien et du Nouveau Testament, de monographies de tels ou tels dogmes, des idées de tel ou tel livre, de tel ou tel auteur biblique ; on en trouvera la nomenclature complète, pour l'Ancien Testament, dans Oehler, *Prolégomènes de la Théologie de l'Ancien Testament* ; Hävernick, *Leçons de Théologie sur l'Ancien Testament* ; pour le Nouveau Testament, dans Hahn, *Théologie du Nouveau Testament*, vol. 1, Leipz., 1854, p. 13-58 ; König, *Théologie des Psaumes*, Introd., p. 423. KÖNIG.

THÉOLOGIE FÉDÉRALE. *Voyez* COCCÉUS.

THEOLOGUS S. PALATII. *Voyez* MAGISTER S. PALATII.

THÉOLOGUMENON, *opinion théologique*. *Voy.* DOGME et ORTHODOXIE.

THÉOPASSISTES. *Voyez* PIERRE LE FOULON et MONOPHYSITES.

THÉOPHANE, LE BYZANTIN, continuateur de l'histoire de son ami George Syncelle (2), plus remarquable par la sainteté de sa vie que par son activité littéraire, était le fils d'Isaac, gouverneur de l'île d'Égée. On ignore l'année de sa naissance, et en général les dates relatives à sa vie sont assez confuses dans ses diverses biographies. Il est vraisemblable qu'il naquit vers 748 Après la mort prématurée de son père il fut élevé avec soin par sa mère. A l'âge de douze ans il fut fiancé à la fille

(1) Imprimé dans ses écrits théologiques, Ulm, 1831, II, 179-198.

(2) *Voy.* SYNCELLE.

d'un homme fort riche et très-puissant à la cour, et, à la mort de sa mère, malgré le désir qu'il avait de se retirer du monde, il céda aux instantes prières du père de sa fiancée et l'épousa. Mais, dit-on, dès la première nuit de ses noces il proposa à sa femme de vivre dans la chasteté, comme frère et sœur, et celle-ci accepta sans peine sa proposition. Ils réglèrent leur conduite d'après les lois rigoureuses de la perfection chrétienne, priant, méditant, distribuant leurs biens aux pauvres. Le beau-père de Théophane, irrité du genre de vie adopté par son gendre, s'adressa à l'empereur Léon Chazare et obtint qu'on enverrait Théophane à Cyzique pour y surveiller la construction d'une forteresse. Il espérait que son gendre oublierait ainsi ses projets de dévotion exagérée et s'accoutumerait à vivre comme tout le monde. Théophane ayant terminé sa mission revint à Constantinople, où il demeura encore trois ans. Après la mort de l'empereur (en 779), que suivit bientôt celle de son beau-père, Théophane réalisa le vœu qu'il avait formé, et dont, dit-on, un pieux serviteur de son père lui avait inspiré de bonne heure la pensée: il distribua tous ses biens aux pauvres, abandonna, de concert avec sa femme, le monde et se consacra à la vie monastique. Sa femme entra dans un couvent situé dans une île près de Constantinople (νῆσος τοῦ Πριγκίπου, c'est-à-dire *Principis*, ainsi nommée vraisemblablement depuis Constantin le Grand, et autrefois appelée *Pidyodes*). Théophane choisit le couvent de Polychronios, en Sigriane (contrée montueuse de la Mysie inférieure), qu'il avait autrefois donné à un de ses amis, nommé Stratégios, désireux de vivre dans la retraite, et qu'il convertit alors en un véritable monastère en le dotant (1). Plus tard, à la demande et d'après le conseil du supérieur du monastère, il se transporta dans l'île de Calonymos (aujourd'hui Calomio), et y fonda un couvent sur un domaine qui lui appartenait encore, où il demeura six années, se soumettant au supérieur qu'il avait choisi, et servant à tous ses confrères de modèle par son obéissance, son humilité, sa mortification. Sa vie était partagée entre la prière et l'étude. A la mort du supérieur les religieux le supplièrent de diriger le couvent et de leur servir de guide dans les voies du salut. Théophane, pour échapper à leurs instances, quitta l'île et revint dans sa patrie, fonda dans les environs de Cyzique un couvent sur un terrain qu'il acheta, qu'on nommait alors simplement ἀγρὸς, et qui devint célèbre plus tard sous le nom de couvent du grand champ, τοῦ μεγάλου ἀγροῦ, pour le distinguer probablement d'un couvent du voisinage depuis longtemps connu sous le nom de Μοναστήριον τοῦ μικροῦ ἀγροῦ. Il parvint à grand'peine à payer, dès la fin de la première année, le prix du domaine et à assurer ainsi l'existence du couvent. La renommée de sa sainteté se répandit bientôt si loin qu'un grand nombre de disciples vinrent le choisir pour guide spirituel et se soumettre à sa direction. Il fut alors, à ce qu'il semble, obligé d'accepter les fonctions d'abbé de son monastère, car les biographies grecques le nomment l'hégoumène du couvent τοῦ μεγάλου ἀγροῦ. Il visita un grand nombre de monastères en Bithynie et assista au second concile de Nicée, en 787. Sa tenue simple, modeste et pauvre, au milieu de la pompe des prélats réunis, l'énergie avec laquelle il défendit le culte des images, lui attirèrent le respect général.

Ici s'arrête ce qu'on sait de sa vie. Il n'avait pas encore commencé son *Histoire*, car Syncelle vivait et avait as-

(1) Voir *Vita*, *auctore S. Theodoro Studita*, c. 11, n. 13; chez les Bolland., Martii t. II.

sisté au second concile de Nicée avec son patriarche Tarasius.

Ce ne fut qu'au commencement du siècle suivant que Théophane se mit à son travail. Le règne de Léon l'Arménien (813) fut pour les fidèles orthodoxes en général, et pour Théophane en particulier, un temps de rudes épreuves. Cet empereur iconoclaste cherchait surtout à gagner à son opinion les hommes qui jouissaient du respect général; il jeta les yeux sur Théophane, qui, par sa naissance et bien plus encore par sa sainteté, était en grande considération. Il lui ordonna de se rendre à Constantinople. Le vieillard, accablé d'infirmités, se traîna péniblement en ville. A son arrivée il reçut la visite d'un affidé de l'empereur, qui chercha d'abord à le séduire par des caresses, puis à le réduire par des menaces. Théophane demeura inébranlable, fut jeté en prison et privé de la vue de tous ses amis qui accouraient pour le consoler et le secourir. Finalement il fut déporté dans l'île de Samothrace, où, épuisé de fatigues, de maladie et de privations, il mourut au bout de vingt-trois jours, vers 820 (1) (et non en 818), le 18 mars, jour où l'Église grecque fait mémoire de lui.

On a plusieurs biographies de Théophane: l'une contenue dans les Mènes grecques; l'autre, d'un style ampoulé, dans les écrits de Théodore Studite ou d'un autre moine contemporain; une troisième dans les écrits de Siméon Métaphraste; toutes trois se trouvent chez les Bollandistes, au 12 mars (2).

La biographie attribuée à Théodore est en tête de l'édition ancienne de Combéfis et de la nouvelle de Classen.

La Chronographie de Théophane (Χρονογραφία) commence au moment où s'arrête Syncelle, c'est-à-dire au règne

(1) D'après les Bollandistes.
(2) T. II Martii.

de Dioclétien. Théophane avait longtemps résisté à la prière que lui avait adressée son ami pour qu'il continuât son œuvre; il la mena jusqu'au commencement du règne de Léon l'Arménien.

Théophane dit, dans la préface, qu'il a continué l'histoire de son ami jusqu'au règne de Michel Curopalate et de son fils et corégent Théophylacte (an 803). C'est pourquoi les Bollandistes présument que ce qui suit fut ajouté par un autre; car la Chronographie, telle qu'elle est dans les nouvelles éditions, contient encore la chute de l'empereur Michel Curopalate, l'élévation de Léon l'Arménien et les événements des premières années de son règne.

Cette hypothèse est vraisemblable, parce que le Προοίμιον, dans lequel Théophane s'exprime, comme nous l'avons dit, sur l'extension de son ouvrage, ne semble avoir été écrit qu'après la clôture de la Chronographie. Théophane se sert pour sa chronologie de l'ère alexandrine, qui, comparée au calcul dionysien, présente, pour les temps chrétiens, un retard de huit ans. On a voulu conclure de cette circonstance que Théophane n'est pas l'auteur de la Chronographie, attendu que, ayant été par sa naissance si près de la cour de Constantinople, il ne se serait pas servi d'une autre ère que celle qui était en usage parmi les Byzantins (1). Mais on répond que l'Église et les moines, auxquels appartenait Théophane, avaient alors l'habitude de compter d'après l'ère alexandrine (2).

Quant au travail lui-même, on en critique le style vulgaire et grossier, encore plus l'ordre, qui entraîne Théophane à d'inutiles répétitions; on lui reproche des inexactitudes de dates et

(1) *Voir* Oudin, *Commentar. de Script. eccl.*, t. II, s. v. *Theophan.*
(2) Cf. *Acta Sanctor.*, ed. Bolland., in XII Mart. *Comment. histor.*, § 1, n. 6.

de lieux, qui produisent des erreurs graves (1).

Cette critique atteint encore davantage les tableaux chronologiques qui accompagnent une partie du texte, et qui renferment chaque fois, dans des rubriques particulières, l'année du monde, de la naissance de Jésus-Christ, de l'empereur, du roi de Perse, des califes arabes, qui, après les Perses, dominèrent en Palestine; enfin la série des cinq patriarches et les dates qui les concernent. Ces tableaux sont remplis de faits erronés et hasardés. Henschénius et Papebroch ont, par ce motif, refusé de les attribuer à Théophane, dans l'*Exegesis præliminaris* de la chronologie qui précède le tome III des *Acta Sanctorum Martii*, et ont soutenu qu'un inconnu s'est emparé du manuscrit laissé par Théophane, s'est permis de le compléter et de farcir d'une manière si maladroite de chiffres chronologiques les lignes tracées, mais non remplies par l'auteur. La première édition de la Chronographie parut à Paris, 1655, in-fol., *Græce et Latine, cum Jac. Goari et Fr. Combefisii notis.* Une nouvelle édition est due à J. Classen, Bonnæ, 1839, *in Corpus Scriptor. histor. Byzantinæ,* ed. Niébuhr.

KERKER.

THÉOPHANE, surnommé *Cerameus*, et souvent cité sous le nom de Grégoire Céraméus, vécut, selon toutes les apparences, vers 1140. Léon Allatius, dans sa *Diatriba de Simeonibus*, a justifié cette donnée contre le P. Scorsus, Jésuite, qui place Théophane au neuvième siècle, au temps de Photius. Ce qui est contraire à cette opinion, c'est que Théophane cite les Légendes de Métaphraste, et de plus une note des manuscrits affirme qu'il prêcha un de ses sermons devant Roger II, roi de Sicile (1). Or Roger régna de 1129 à 1152, époque où la Sicile était fort menacée par les Sarrasins, et le prédicateur fait allusion à ce fait dans plusieurs passages de son homélie.

Théophane était né à Tauroménium ou à Mascalis, qui n'en est pas loin; il fut élevé près de l'église de Saint-André, et plus tard nommé au siége archiépiscopal de Tauroménium (Taormine, entre Syracuse et Messine) (2). Il y avait encore à cette époque un certain nombre de paroisses et de diocèses de la langue et du rite grecs, parmi lesquels on comptait Tauroménium. C'est pourquoi tous les discours de Théophane sont en grec. On en connaît soixante-deux, que le Père Scorsus publia à Paris, en 1644, in-fol., avec une traduction latine et des notes : *Homilia in Evangelia dominicalia et festa totius anni, Græce et Lat., cum notis et proleg.* On trouve deux sermons sur la Croix dans Gretser, *de Cruce,* Lond., II, p. 124 et 133, edit. Ingolstad., 1600. Ces sermons se distinguent de beaucoup de discours des Grecs ultérieurs par la simplicité, par une marche naturelle et lucide, par des explications faciles, souvent heureuses, des textes bibliques, et par la beauté et le mouvement oratoire du style.

Conf. Fabricius, *Biblioth. Græca,* t. IX, p. 231, ed. Hamburg., 1737; Oudin, *Comment. de Scriptorib. eccles.,* t. II, ad ann. 1140; Cave (qui le place à tort en 1040), *Histor. litter. Script. eccles.,* t. II, p. 132.

KERKER.

THÉOPHILANTHROPES. Le fondateur de cette secte fut *Jean-Baptiste* CHEMIN-DUPONTÈS, né en 1761, un des philosophes compilateurs du dix-huitième siècle qui surent un peu de

(1) *Voir* Cave, *Script. eccles. histor. litter.*, Basil., 1741, t. I, p. 641.

(1) Homil. XXVI.

(2) *Voir* Wiltsch, *Manuel de la Géogr. eccl.*, I, 84.

tout, et dont la tête se remplit de lectures comme un grenier de paille. Chemin-Dupontès partagea la haine de son époque contre la religion et les prêtres. Après la chute de Chaumette et de Robespierre il s'imagina pouvoir fonder une religion nouvelle, et publia, en décembre 1796, le *Manuel des Théophilanthropes*. Le nouveau culte ne fut embrassé que par un petit nombre de familles. Chemin-Dupontès était secondé par *Dupont de Nemours*, *Bernardin de Saint-Pierre* et *La Réveillère-Lépeaux*, ses principaux apôtres.

Le 16 décembre 1799, grâce à l'intervention de La Réveillère, alors l'un des membres du Directoire, la nouvelle secte obtint pour les exercices de son culte une salle du petit hôpital de Sainte-Catherine, dans la rue Saint-Denis. Cette salle contenait une table couverte de bouquets de fleurs et de gerbes de blé. Dupontès prêchait; il enseignait la doctrine de l'immortalité, qui renferme l'idée d'un Dieu récompensant le bien, punissant le mal. Après le sermon des musiciens aveugles chantaient un hymne au Père de l'univers, à la Raison suprême, au Bienfaiteur inconnu de l'aveugle humanité. Cet hymne avait déjà servi à la fête de l'Être suprême, en 1794. Quelques jours après cette fête, les nouveaux sectaires s'étaient réunis, avaient nommé un comité directeur de trois membres, avaient adopté un *Manuel*, et résolu de célébrer leur culte tous les décadis.

Leur religion était un déisme mêlé de panthéisme. L'*Année religieuse* de Chemin-Dupontès est un recueil de fragments tirés des œuvres de Confucius, Zoroastre, Théognis, Fénelon, Voltaire, Rousseau, Iung, Franklin, destinés à être lus du haut de la chaire les jours de fête; il ne contient rien de l'Évangile, à cause de la profonde haine que les nouveaux adeptes portaient au Christianisme. Chaque père de famille était prêtre dans sa maison. Le père fonctionnant à l'autel se nommait *lecteur;* il portait une robe bleu de ciel, allant du cou jusqu'aux talons, une ceinture rose et un pardessus blanc ouvert pardevant. Les prêtres de la nouvelle religion présidaient à la naissance, au mariage et à la mort. On portait le nouveau-né, accompagné de ses parrain et marraine, au milieu de l'assemblée. Le lecteur, s'adressant à la personne qui portait l'enfant, lui disait : « Vous promettez devant Dieu et les hommes d'apprendre à N., dès l'aurore de sa raison, à adorer Dieu, à aimer le prochain, à se rendre utile à la patrie? » Le parrain répondait : « Je le promets. » On faisait un sermon, on chantait un hymne; on frottait de miel les lèvres de l'enfant, en disant : « Sois doux comme le miel des abeilles. » Des philanthropes de province voulurent frotter les lèvres de l'enfant de gelée de groseille; ils consultèrent sur cette grave question le comité de Paris, qui leur envoya un commissaire pour maintenir l'unité du culte.

Quant au mariage, après quelques phrases adressées aux époux, qu'on entourait de fleurs et de rubans, on faisait un discours, on chantait un hymne au dieu de l'hyménée.

On procédait avec moins de cérémonies à l'inhumation des morts.

Quatre jours de l'année étaient dédiés aux quatre saisons; il y avait en outre des fêtes consacrées à la jeunesse, aux époux, à la reconnaissance, à l'agriculture, à la souveraineté du peuple, etc., etc.

Les théophilanthropes demandèrent et obtinrent quatre églises dans Paris. En 1798, au mois de mars, ils réclamèrent Notre-Dame; on leur accorda le chœur, l'orgue, et le trône épiscopal comme tribune. Leur culte dura ainsi pendant deux ans. En juin 1799,

La Réveillère ayant donné sa démission de membre du Directoire, le théophilanthropisme, dont il était resté le chef, tomba avec lui. Un arrêté des consuls du 12 vendémiaire an X (3 octobre 1810) interdit à la secte le droit de se réunir dans des édifices publics et mit ainsi fin à son existence.

Cf. Grégoire, *Histoire des Sectes religieuses*, t. II, 1814, Paris, p. 55-171; Granier de Cassagnac, *Histoire du Directoire*, t. I, 1851, p. 187-198; Thiers, *Hist. de la Révolution fr.*; l'article RÉVOLUTION FRANÇAISE.

GAMS.

THÉOPHILE, nom de celui auquel S. Luc dédia son Évangile et ses Actes des Apôtres (1). On n'a aucun renseignement sur ce personnage. Quelques exégètes ont essayé de l'identifier avec un autre Théophile plus connu, mais leurs hypothèses sont sans fondement.

On a conclu, de ce que l'Évangile nomme Théophile κράτιστε (Actes des Apôtres, 23, 26; 24, 3; 26, 25), que celui-ci dut être un personnage d'un rang élevé, et, de ce que S. Luc ne cite et n'explique pas plus clairement les localités de la Sicile et de l'Italie, que Théophile dut habiter l'Italie (2). Toutefois d'autres remarquent que S. Luc n'avait peut-être pas eu égard en cela seulement à Théophile, mais à la majorité de ses lecteurs. La supposition que Théophile est un simple nom imaginaire ou une désignation des fidèles en général (ami de Dieu) n'est appuyée sur rien.

THÉOPHILE d'ALEXANDRIE. *Voyez* ORIGÉNISTE (*controverse*), CHRYSOSTOME, JÉRÔME.

THÉOPHILE d'ANTIOCHE, un des plus considérables apologistes du second siècle (3). Il fut élevé dans le paganisme, et reçut, comme le prouvent ses écrits, une solide instruction. Il apprit à connaître le Christianisme par l'étude des livres sacrés et des prophètes, et se fit admettre dans l'Église, on ignore à quelle date. Éros, cinquième successeur de S. Pierre au siége d'Antioche, étant mort, Théophile fut nommé à sa place. D'après Eusèbe il ne serait resté évêque que huit ans; mais, si cela était vrai, son épiscopat n'aurait pu, comme le dit Eusèbe, commencer en 168, car il parle, dans son livre *ad Autolycum*, de la mort de Marc-Aurèle, et par conséquent il devait encore vivre en 181. C'est pourquoi on admet habituellement, avec Nicéphore, qu'il demeura évêque pendant treize ans, de 168 à 181 (de 176 à 186, d'après les Bénédictins de Saint-Maur).

On ne sait d'ailleurs rien de sa vie. Eusèbe (1) le compte parmi les évêques qui combattirent avec le plus de résolution les hérésies alors naissantes. Il cite notamment un écrit de Théophile contre Marcion, un autre contre Hermogène (S. Jérôme en parle également) (2), et enfin *alios breves elegantesque tractatus ad ædificationem Ecclesiæ pertinentes*. Mais aucun de ces ouvrages ne nous est parvenu. S. Jérôme parle aussi d'un commentaire des Évangiles attribué à Théophile, mais il ne le croit pas authentique, *mihi cum superiorum voluminum elegantia et phrasi non videntur congruere* (3), quoiqu'il le cite quelquefois. Ce commentaire est perdu, car le commentaire latin des Évangiles contenu dans la *Biblioth. PP.*, t. I, n'est pas de Théophile, vu qu'outre d'autres anachronismes il renferme des citations de S. Cyprien et de S. Jérôme, et ne paraît pas être une traduction du grec. Enfin S. Jérôme dit encore (4) : *Theo-*

(1) *Luc*, 1, 3. *Act.*, 1, 1. Cf. l'art. ÉVANGILES.
(2) Hug, *Introd.*, t. II, § 35.
(3) *Voy.* APOLOGISTES.

(1) *Hist. eccl.*, 4, 24.
(2) *Catal.*, c. 25.
(3) *Ib.*, l. c.
(4) Ep. 121, *ad Algasiam*.

philus, quatuor Evangelistarum in unum opus dicta compingens, ingenii sui nobis monumenta dimisit, et on n'a pas de motif de croire que S. Jérôme confonde ici Théophile avec Tatien. Théophile lui-même (1) cite encore des écrits sur le démon qui séduisit les premiers hommes, sur les patriarches et sur la vanité des idoles. Le seul ouvrage de Théophile qui nous ait été conservé est l'écrit *ad Autolycum*, en trois livres, et le mérite de cet excellent travail, quant au fonds et quant au style, fait regretter ceux qui sont perdus. Autolyque était un païen lettré, ami de Théophile, plein de préjugés et de passion contre le Christianisme, qu'il combattait de fait et par ses écrits comme une religion insensée et perverse. Ses moqueries sur la charité chrétienne, sur Dieu et la résurrection, déterminèrent Théophile à écrire son premier livre, où il réfute avec beaucoup d'habileté et de douceur les objections d'Autolyque. Le second livre fut occasionné par une conférence verbale qu'il eut avec Autolyque sur la nature de Dieu. Après une critique habile de la théogonie païenne et des systèmes philosophiques, Théophile expose la doctrine des saintes Écritures sur ces questions importantes.

En concluant il invite Autolyque à une nouvelle conférence. Celle-ci paraît aussi avoir été infructeuse, car Théophile continue son apologie dans un troisième livre. Il repousse d'abord l'accusation élevée contre les Chrétiens, traités de grossiers criminels, puis il prouve, contre l'objection que le Christianisme est une nouvelle théorie, qu'au contraire les saintes Écritures des Chrétiens remontent à la plus haute antiquité. Le style clair et élégant, la manière ingénieuse dont Théophile traite les matières les plus graves et les secours nombreux qu'il tire de l'histoire et de la littérature profanes font de son livre un des monuments les plus intéressants de l'antique littérature chrétienne. Quelques passages sur le dogme de la Trinité ne sont pas tout à fait irréprochables. Cependant Théophile paraît avoir eu l'idée vraie de la Trinité et n'avoir manqué que d'exactitude dans les expressions (1). Dupin remarque que Théophile fut le premier qui se servit de l'expression τριάς en parlant de la Trinité divine (2). L'hypothèse de Dodwell, que cet écrit est d'un Théophile postérieur, est tout à fait arbitraire (3).

On a des éditions de Conrad Gessner (la 1re édit. grecque, Augsb., 1546), de J. Fell (Oxford, 1684), Ch. Wolff (Hambourg, 1724), du B. de Saint-Maur dom Prud. Maran (Paris, 1742, avec les autres apologistes grecs), et d'Otto, dans le *Corpus Apologetarum Græc. sæc.* 2, Iéna, 1847. Les trois livres à Autolyque ont été traduits en allemand par Wolff, 1724, et Thiénemann, Leipzig, 1834.

Cf. Halloix, *de Illustrium Ecclesiæ Orientalis scriptorum sæc. 2 vitis et documentis*, Duaci, 1636; Tillemont, t. III, p. 51; Dupin, *Bibl.*, t. I, *Acta Sanct.*, 3 octobre. Il est à remarquer que les Grecs n'ont pas placé Théophile dans leurs ménologes. Möhler-Reithmayr, p. 284.

Reusch.

THÉOPHILE, évêque de l'Inde. *Voy.* Homérites.

THÉOPHORIQUE (procession). *V.* Procession.

THÉOPHRASTE (surnommé Paracelse), *Bombaste de Hohenheim*, naquit en 1493 à Einsiedeln, en Suisse. Son père, qui était médecin, le destina et le prépara à la pratique de son art.

(1) *Ad Autolyc.*, 2, 28, 30.

(1) *Voir* Petau, 1, 2, c. 8.

(2) *Ad Autol.*, 2, 15.

(3) *Voir* Tillemont, t. III, p. 612.

L'esprit inquiet, enthousiaste, exalté de Paracelse lui inspira la pensée de devenir le réformateur de la médecine, qu'il prétendit changer de fond en comble. Il parcourut l'Espagne, la France, l'Italie, l'Orient, pour apprendre les secrets de l'art de guérir et s'instruire par son commerce direct avec le peuple.

A son retour il s'arrêta quelque temps à Bâle, où, du haut de la chaire, il se déclara le réformateur de la médecine, traitant de charlatans tous les grands médecins connus avant lui, et surtout Gallien et Hippocrate. Mais bientôt ce fut Théophraste lui-même qui passa pour un charlatan aux yeux du public. Il quitta Bâle et parcourut diverses contrées de l'Allemagne méridionale, professant et pratiquant son art. Il mourut à Salzbourg en 1541.

Il était d'un caractère rude, passionné et intraitable. Il toucha aux confins de la théologie par la direction théosophique qu'il donna à son système médical. Selon lui la mission que l'homme doit remplir sur la terre est de découvrir les mystères de la nature, c'est-à-dire de l'œuvre de Dieu. Scruter les secrets de la création est sa tâche journalière; c'est par là qu'il doit travailler à libérer la nature, en discernant, jugeant et séparant dans chaque objet les éléments qui le constituent. Le monde est devant l'homme pour être jugé par lui. Finalement, l'homme se juge, se discerne ou se sépare lui-même par la mort, et il se parfait dans le jugement dernier, où toutes choses seront manifestées conformément à leur nature véritable (1).

Ainsi, pour lui, le jugement dernier est une crise chimique. Les choses élémentaires seront ramenées à leur matière première pour souffrir un éternel supplice; les choses surnaturelles (c'est-à-dire le divin qui est dans l'âme humaine et qu'elle communique au monde réel) seront séparées des premières, transfigurées en Dieu, et participeront aux joies éternelles. Conformément à cette théorie, Théophraste ne voit très-souvent autre chose dans les effets du Saint-Esprit que les opérations et les transformations du physicien.

Ses écrits sont remplis des opinions les plus singulières, les plus extravagantes, les plus superstitieuses, les plus contradictoires. Il se déclare Catholique orthodoxe, ce qui ne l'empêche pas d'attaquer et d'injurier les théologiens et les prêtres en masse, et de les accabler d'outrages, tout comme les médecins.

Cf. Ritter, *Hist. de la Philos. chrétienne*, t. V, p. 516 sqq.; l'article PHILOSOPHIE.

KERKER.

THÉOPHYLACTE, précepteur de Constantin, fils de l'empereur Michel Ducas (1071-1078), devint, en 1078, archevêque d'Achris, en Bulgarie, et passa pour le théologien le plus savant de son époque.

Il commenta les petits Prophètes, les Évangiles, les Actes des Apôtres et les Épîtres apostoliques; on a, en outre, de lui, des discours et des lettres. Il vivait encore en 1107. Ses commentaires sont souvent lus et cités. On en a une édition grecque, de Foscarini, Venet., 1754 à 1763, 4 vol. in-fol. Les commentaires sur les quatre Évangiles, qui sont les plus célèbres, et sur les Épîtres de S. Paul, ont souvent été publiés à part.

THÉOPNEUSTIE. *Voyez* INSPIRATION.

THÉOSOPHIE, θεοσοφία. On nomme ainsi une sorte de science ou de sagesse divine, qui n'est ni philosophi-

(1) Théophr., *de Natura rerum*, VIII, p. 314, dans Ritter, *Hist. de la Philosophie*.

que, ni théologique. La philosophie cherche à connaître Dieu par les procédés réguliers de la pensée, par le raisonnement, soit en concluant l'existence et les attributs de l'Absolu de ce qui est actuel, présent et abordable à la raison, c'est-à-dire de la nature, de l'esprit humain, de l'histoire, soit en développant l'idée même de Dieu et en en déduisant toute la métaphysique. La théologie, dans la même recherche, s'appuie sur la foi préalable en Dieu, foi dont l'infaillible autorité dépend de son origine même et de son universalité, et, partant de cette base, elle continue ses développements par les mêmes procédés logiques que la philosophie.

Contrairement à cette double méthode, suivie par les philosophes et les théologiens pour s'élever à la connaissance de Dieu, de tout temps des enthousiastes, des visionnaires, des fanatiques ou des mystiques, comme on voudra les appeler, méprisant l'autorité et les efforts du pur raisonnement, des simples procédés logiques, ont prétendu posséder une science de Dieu directe et immédiate, et en ont parlé à ce titre. A les en croire ils contemplent Dieu face à face, ils le connaissent en le contemplant, ou bien Dieu se fait connaître à eux immédiatement et extraordinairement, de telle sorte qu'ils n'ont ni à se préoccuper du travail fatigant de la dialectique, ni à accorder leur confiance à personne au monde. A la place des syllogismes ils substituent des assertions, ils affirment où d'autres questionnent et raisonnent. Cette manière de connaître Dieu, ou plutôt de parler de Dieu, a été nommée *théosophie*.

Le *théosophe* serait donc celui qui d'une part posséderait une science réelle de Dieu, et par conséquent serait sage en Dieu, ou du moins s'imaginerait l'être, et qui d'autre part tiendrait cette science de Dieu même, et posséderait ainsi, comme Dieu, une sagesse personnelle, c'est-à-dire s'imaginerait la posséder. Il est très-naturel qu'un homme qui se figure être en rapport immédiat avec Dieu croie en même temps sentir en lui des vertus divines et soit porté à se moquer des lois de la nature, de la logique et de l'autorité, et à agir souverainement comme Dieu même. Les théosophes sont tous plus ou moins en même temps thaumaturges, *théurges*. En outre très-souvent la théosophie adopte la forme de la *théogonie*, c'est-à-dire prétend avoir l'intelligence de la nature même de Dieu, et par conséquent de son action, de sa vie et de son développement. Celui qui s'imagine être dans un commerce aussi intime avec Dieu que le théosophe peut à peine résister à la tentation de croire que Dieu se fait et se parfait tous les jours. Ainsi la théosophie fait partie de la mystique, mais seulement de la mystique non chrétienne; car le vrai mystique, le mystique chrétien, malgré tout son mysticisme, ne cesse de tenir à la foi de l'Église comme à la base fondamentale de toute science divine, tandis que le mystique non chrétien, dès qu'il s'occupe de Dieu, devient théosophe. C'est pourquoi il y a presque autant de théosophes que de mystiques religieux non chrétiens.

Les plus connus dans l'antiquité, pour ne pas remonter plus haut, sont les néoplatoniciens (1) *Plotin*, *Jamblique* et *Proclus*, postérieurs au premier; puis une foule de visionnaires que produisit le protestantisme (2) dès le seizième siècle, plus encore au dix-septième et au dix-huitième. Les plus anciens sont les partisans de *Paracelse* (3), qui, quoique théosophe, mourut catholique (1541, à Salzbourg). Parmi les Paracelsistes

(1) *Voy.* Néo-Platoniciens.
(2) *Voy.* Fanatiques (sectes).
(3) *Voy.* Théophraste.

on nomme *Ad. Bodenstein* (fils de Carlostadt), *Wolfgang Thalhauser*, *Joseph Quercetanus*, *Joachim Tank*, *G. Horst*, etc. (1). Parmi les théosophes plus modernes on compte *Valentin Weigel* et ses partisans, *Ægidius Gutmann* (contemporain de Weigel), *Jacques Bœhme* et *Swédenborg* (2). Dans les temps les plus récents *Saint-Martin* s'est fait un nom parmi les francs-maçons de France en qualité de théosophe († 1808) (3). On a aussi rangé *Schelling* parmi les théosophes, avec raison en ce sens que ses idées de Dieu reposent absolument sur la contemplation, mais injustement en ce qu'en somme Schelling ne s'est pas écarté des données de la raison, et qu'on ne peut lui refuser le titre et le caractère d'un vrai philosophe.

Cf. ROSE-CROIX.

MATTÈS.

THÉOTOCOS. *Voy.* VIERGE (*la Sainte*), NESTORIUS, ÉPHÈSE (*concile d'*).

THÉPHILLA, תְּפִלָּה (prière des Juifs). Il est à la fois remarquable et étonnant que la loi mosaïque ne renferme ni encouragement à la prière, ni prescription à ce sujet. La prière était en usage chez les Juifs, comme l'exemple de Moïse le prouve, mais il paraît qu'on abandonnait entièrement à la piété particulière le mode de prier; seulement on voit qu'on avait l'habitude de prier à haute voix, puisque le grand-prêtre Héli s'imagina que la mère de Samuel était ivre parce qu'elle priait intérieurement et en silence et qu'elle remuait les lèvres sans faire entendre la voix (4). Les Psaumes démontrent clairement combien et de quelle manière on priait publiquement, et en particulier du temps de David. On forma un rituel général de prières d'un bon nombre de ces psaumes qu'on chantait dans le sanctuaire.

Cependant on ne peut démontrer l'introduction d'un rituel de prières formel avant l'exil. Maïmonides (1) admet qu'Esdras et le grand sanhédrin de son temps introduisirent les formules qui servirent de base au rituel des synagogues. Dans tous les cas il faut attribuer à un temps postérieur à l'exil les dix-huit formules de prières qu'on nomme *Théphilla* ou *Schemone-Esre*, et qui, sauf une petite portion qu'ajouta Samuel le Petit (2), étaient, avant Jésus-Christ, telles qu'elles se trouvent encore aujourd'hui dans le livre de prières ordinaire des Juifs (3). Cette prière doit, d'après l'opinion du R. Gamaliel, être récitée en entier par tous les Juifs tous les jours.

La Mischna contient déjà plusieurs portions de cette formule d'oraison sous divers noms (4) et prouve par là quelle autorité cette prière avait dans le judaïsme. Elle a en effet une valeur générale, en ce sens que la synagogue antérieure à l'ère chrétienne y proclame la foi en un Messie personnel, issu de la maison de David, dans des termes qui se retrouvent en partie dans le *Benedictus* de Zacharie. Cette théphilla, composée de dix-huit propositions, n'a pas de rapport direct et visible avec le culte et le sacrifice quotidien du temple, tandis qu'une autre prière de la synagogue, qui remonte également au temps de l'exil, se rattache à ce culte, savoir

(1) *Voir* Arnold, *Hérétiques et Histoire des Hérésies*, t. II, l. XVI, c. 22, n. 8.
(2) *Voy.* ces noms, et Arnold, l. c., tome II, l. XVII, c. 17-19.
(3) *Voy.* SAINT-MARTIN. Varnhagen van Ense, *Extr. biogr., Silésius et Saint-Martin*, Berlin, 1833.
(4) I *Rois*, 1, 10.

(1) *Jad chasaka, Hilchoth thephilla*, c. 1.
(2) *Brachoth*, fol. 28 *b*.
(3) Par exemple, dans le livre de prières d'Arnheim, p. 85 sq. La *Gemara* considère les dix-huit formules de prières du *Schemone-esre* comme un seul tout, formé en même temps. Delitzsch, *Poésie judaïque*, p. 291.
(4) *Aboth, Geburoth, Tehijat ha-Metim.*

le *Schema* (*Schema*, *Israel*, Écoute, Israël!); qui tient son nom de ce que le texte du Deutéronome (1) qui proclame clairement et énergiquement l'unité de Dieu, et qui commence par le mot *Schema*, forme le sommaire de la prière qui accompagne le sacrifice du matin et du soir.

On ajouta à ce texte du Deutéronome trois oraisons le matin, quatre le soir. Celles du matin ont une valeur dogmatique et historique, car elles expriment clairement et nettement que la synagogue repousse le dogme de Zoroastre. Le Dieu un et unique y est représenté comme le Créateur de la lumière et *des ténèbres*. Les anges ne sont pas des divinités indépendantes, mais des serviteurs respectueux du Tout-Puissant.

Il n'est guère possible de dire comment d'autres prières s'y ajoutèrent pour constituer une espèce d'office de matines, correspondant au sacrifice du matin, et une sorte de vêpres, correspondant au sacrifice du soir; mais il est certain que la récitation de l'office de ces deux heures principales, qui ressemble, sous toute espèce de rapport, au Bréviaire, et en est en quelque sorte le prélude historique, était devenue un devoir pour les Juifs assez longtemps avant la venue de Jésus-Christ.

Comme, les jours de fêtes, au sacrifice quotidien s'ajoutait un sacrifice qui caractérisait particulièrement la fête (מוּסָף), on joignit, les jours de fête, à la prière habituelle une prière particulière, qu'on nomma *Mousaph* (2).

C'est par ces prières diverses et quelques autres additions que le rituel s'organisa de manière à correspondre aux heures principales de l'office de l'Église, et il n'y a presque pas de doute que l'ancien rituel de la synagogue ne soit le modèle sur lequel s'est formé, avec des modifications essentielles, l'office du bréviaire ecclésiastique. En lisant le traité *Brachoth* de la Mischna, on rencontre, relativement à la récitation des heures quotidiennes de l'office judaïque, des prescriptions qui sont presque littéralement répétées par les casuistes lorsqu'ils traitent du bréviaire.

Voici les règles que Maïmonides résume, par rapport à la prière (1) :

1. On prie debout;
2. On se tourne vers le temple;
3. On prie dans une attitude convenable;
4. Dans une tenue décente;
5. Dans un lieu approprié;
6. A voix distincte;
7. En observant les inclinations
8. Et les prosternements prescrits.

Les malades et les voyageurs sont exempts de l'obligation de se tenir debout. La direction vers le temple se trouve déjà indiquée dans Daniel (2).

Salomon fait allusion à cette coutume dans son discours d'inauguration du temple (3).

Maïmonides dit que les aveugles, ceux qui sont en mer et qui ne peuvent s'orienter, doivent se tourner intérieurement vers la schéchina (4). D'après ce même docteur, l'usage des Israélites était d'éviter à la fois en priant les cris et la récitation tout à fait muette. On doit pouvoir s'entendre soi-même. Outre cette prière formelle, prescrite pour chaque jour et pour toutes les fêtes, le judaïsme a des formules de prières pour des occasions particulières, telles que les repas, la vue d'un arc-en-ciel, l'orage, le mariage, l'inhumation, la circoncision, etc., etc. On les trouve dans presque tous les livres

(1) 6, 4-8.
(2) *Voy.* MOUSAPH.

(1) L. c., c. 5.
(2) 6, 34.
(3) III *Rois*, 8, 48.
(4) *Voy.* SCHECHINA.

de prières des Juifs (1). Ces formules particulières et isolées se nomment בְּרָכוֹת (bénédictions). Une des principales est celle du vin, le vendredi soir ou à l'entrée du sabbat. Quand le pain du sabbat, חַלָּה, est prêt et bénit, et qu'on a allumé deux flambeaux, le père de famille bénit un calice plein de vin, en rappelant le passage de la Genèse, 2, 2 (2). On l'appelle קִדּוּשׁ לֵיל שַׁבָּת. La bénédiction du calice du repas de noces n'est qu'un mode solennel de la bénédiction du calice du sabbat, כּוֹס הַבְּרָכָה. La bénédiction des lumières du sabbat s'est continuée directement dans le Christianisme (3). La forme et le nombre de ces bénédictions diffèrent avec le temps et le pays.

Il y a de même une grande variété quant aux formules qui ont été ajoutées aux principales prières de chaque jour, du sabbat et des grandes fêtes, et qui consistent en hymnes, séquences, antiennes, dont le recueil se nomme *Machsor* (4). Ainsi on a ajouté à la prière du matin une paraphrase poétique des 13 articles de foi, et une foule de réflexions difficiles à comprendre pour les Juifs qui n'ont pas une instruction dogmatique solide. Les réformateurs juifs se sont plaints de ce que leurs coreligionnaires sont obligés de prier de la logique et de chanter de la métaphysique.

(1) Par exemple, *Livre de Prières complet, pour toute l'année*, traduit par Arnheim, avec des notes, Glogau et Leipzig, 1839.

(2) « Complevitque Deus die septimo opus suum quod fecerat, et requievit die septimo ab universo opere quod patrarat. » *Voir* Arnheim, *Livre de Prières*, p. 424. Cf. *Sohar*, II, קָלח *a*, Amst., *et alias*.

(3) S. Basile, *sur le Saint-Esprit*, c. 29, éd. Basil., 1551, p. 276 : Ὅς τις μὲν πατὴρ τῶν ῥημάτων τῆς ἐπὶ λυχνίον εὐχαριστίας, בִּרְכַּת הַנֵּר, εἰπεῖν οὐκ ἔχομεν.

(4) *Voy.* MACHSOR.

D'un autre côté, depuis le seizième siècle, il s'est introduit dans les rituels une foule de chants cabbalistiques (1). Quoi qu'il en soit, le noyau immuable de la Théphilla est le *Schema* et le *Schemone-Esre*.

Cf. CULTE HÉBRAÏQUE, JUDAÏQUE et JUDAÏSME.

HANEBERG.

THÉPHILLIN, תְּפִלִּין, *phylactères*. On entend par ce mot un appareil qui est nécessaire à la prière des Juifs. Ce sont des lanières de cuir terminées par deux capsules. L'une de ces capsules s'attache au front, תְּ שֶׁל רֹאשׁ, l'autre à la main gauche, תְּ שֶׁל יָד. Les deux capsules renferment des petites feuilles de parchemin. On écrit sur les quatre pages de ce parchemin de la capsule appliquée au front les quatre textes : I. Deut., 11, 13-22 ; II. Deut., 6, 4-10 ; III. Exode, 13, 11-17 ; IV. Exode, 13, 1-11. Chacune des quatre pages est renfermée dans un compartiment de cuir particulier, et toutes les quatre sont renfermées dans une capsule commune.

La capsule de la main n'a qu'un compartiment, dans lequel se trouve un parchemin qui renferme les quatre textes cités (2). Les Juifs déduisent du Deutéronome, 6, 6 sq., l'obligation de porter ces lanières et ces capsules pendant la prière et pendant d'autres actes religieux importants.

On a prétendu, dans les temps modernes, que c'est à tort que les Juifs ont fait remonter cet usage à Moïse, uniquement parce qu'on aime à se représenter l'antique législateur aussi dégagé que possible de tout détail cérémoniel. On a méconnu que toute l'antiquité a représenté par des signes exté-

(1) Cf. עולת שבת, סדר תפלות, Amsterdam, 1760-520.

(2) *Voir*, pour plus de détails, Bodenschatz, IV, p. 15.

rieurs les relations intimes de l'âme avec Dieu. Les Parses ont leur appareil de prière et les Indiens les saints cordons des Brahmanes (1).

Les Israélites penseurs ont voulu trouver plus tard dans les phylactères un signe de leur soumission au joug de la loi divine. Ces lanières paraissent dans le Nouveau Testament sous le nom de phylactères, φυλακτήρια (2). Cette dénomination exprime l'idée que celui qui porte ces phylactères est garanti d'une manière particulière des atteintes invisibles des démons.

La tradition judaïque est conforme à cette croyance (3). Cependant on pourrait aussi expliquer ce nom en disant que les phylactères sont un symbole visible rappelant à l'Israélite qu'il doit *observer*, φυλάσσειν, les commandements de Dieu.

Cf. Judaisme.

Hanebrrg.

THÉRAPEUTES. *Voyez* Esséniens.

THÉRAPHIM, תְּרָפִים. L'Écriture désigne sous ce nom une sorte de statuette, servant d'oracle, dont nous ne pouvons plus guère déterminer la forme. Lorsque Rachel quitta la Mésopotamie, elle emporta les théraphim de son père Laban, qu'elle cacha sous la selle de sa monture (4). Lorsque les espions de Saül menacèrent David, Michol posa un théraphim dans le lit de David pour faire croire aux espions que celui-ci était malade et alité (5). Il résulte de là que c'étaient des statuettes qui avaient, au moins par le haut, de la ressemblance avec le corps humain. Aquila traduit en effet ce mot par προτομαί, c'est-à-dire bustes (6), et cette traduction est d'accord avec les explications, d'ailleurs assez incohérentes, des rabbins (1). L'Écriture confirme la donnée suivant laquelle ces théraphim servaient d'*oracles* (2), et c'est pourquoi les traducteurs grecs traduisent par δῆλα le אוּרִים d'Osée, 3, 4, et par ἀποφθεγγόμενον le mot de Zacharie, 10, 2.

L'étymologie du mot prête à toutes sortes d'interprétations. On a identifié *théraphim* avec *séraphim* (Spencer), ou on l'a expliqué dans le sens de génie bienfaisant, transmettant la grâce, en le comparant à l'arabe تَرِفَة, *bien vivre*. Il serait possible que la désinence *fim* du mot se rapportât à *fum* et *peh*, bouche. Cependant il faut remarquer que la Mischna se sert de la forme accessoire תְּרָבוֹת.

Cf. Images chez les Hébreux.

Haneberg.

THÉRÈSE (Ste) naquit le 28 mars 1515 à Avila, dans la Vieille-Castille; son père, Alphonse Sanchez de Cépéda, était un gentilhomme considéré; sa mère, Béatrix, seconde femme d'Alphonse, appartenait également à une famille distinguée. Le bien qu'elle vit pratiquer par ses parents sema dans son cœur les germes de sa sainteté future; elle imitait surtout l'ardeur que mettait son père à lire des livres religieux. A l'âge de sept ans, enflammée par la lecture de la vie des saints, Thérèse quitta secrètement la maison paternelle, avec son frère Rodrigue, pour se rendre au pays des Maures et y gagner la palme du martyre. Les petits fugitifs furent bientôt repris et

(1) *Voir* Manu, *Livre de Lois*, t. II, p. 42.
(2) *Matth.*, 23, 5.
(3) Voir *Targum Schir*, VIII, 8.
(4) *Gen.*, 31, 19.
(5) 1 *Rois*, 19, 13.
(6) *Ib.*, 19, 16.

(1) *Pirke R. Eliezer*, c. 36, dans Buxtorf, *Lexicon Chald.-Talmudicum*, p. 2661. On tuait un enfant premier né, on en prenait la tête et on la momifiait; on plaçait sous la langue le nom d'un démon inscrit sur une plaque d'or; on allumait des cierges devant cette tête, et on recevait des réponses aux questions qu'on posait à l'oracle.
(2) *Zach.*, 10, 2. *Juges*, 17, 5.

ramenés au foyer paternel. Rien ne faisait plus d'impression sur Thérèse et sur son frère que la pensée de l'éternité des joies du ciel et des peines de l'enfer; ils s'entretenaient souvent et longuement à ce sujet, et trouvaient un goût particulier à s'écrier : « Toujours, toujours, toujours ! »

Il y avait, dans la maison de son père, une image du Sauveur et de la Samaritaine, disant : « Seigneur, donnez-moi à boire de cette eau; » cette image et ces paroles s'imprimèrent d'une manière ineffaçable dans le cœur de Thérèse. Parvenue à l'âge de douze ans elle perdit sa mère. Quelque parfaite qu'eût été cette pieuse femme, elle avait eu le défaut d'aimer beaucoup les histoires de chevalerie. Peu à peu cette manie s'empara de Thérèse, qui abrégea ses lectures de piété et sentit son zèle se refroidir. Son cœur glacé fut envahi par la vanité, pendant que le commerce de quelques jeunes cousins et d'une tante très-mondains lui communiquaient leurs dispositions profanes et frivoles.

Cependant le sentiment de l'honneur et le dégoût de tout ce qui est déshonnête la préservèrent d'une chute profonde. Son père, pour l'arracher aux dangers qui s'accumulaient autour d'elle, la confia, en 1529, à un couvent de religieuses d'Avila; Thérèse avait alors quatorze ans et demi. Bientôt la bonne société qui l'entoura dissipa la poussière qui avait obscurci son âme. Au bout de dix-huit mois une grave maladie l'obligea de quitter le cloître et de rentrer dans sa famille.

Les séductions de tout genre qui l'assaillirent alors ne l'empêchèrent pas de mûrir dans son cœur la résolution qu'elle avait prise de devenir religieuse et qu'affermissait surtout en elle la lecture des lettres de S. Jérôme.

Malgré l'opposition de son père, elle entra, le 2 novembre 1533, d'autres disent 1535, à l'âge de dix-huit ans, au couvent des Carmélites de l'Incarnation. Durant l'année de son noviciat elle remplit avec une ardente fidélité tous les devoirs de son nouvel état, se soumettant avec joie aux travaux les plus humbles, servant avec dévouement ses sœurs en religion, et ne se laissant détourner par aucune séduction de la voie qu'elle avait embrassée.

Peu avant sa profession elle conçut un violent dégoût des vœux perpétuels, mais elle le surmonta, et le 3 novembre 1534 elle fit profession. « Quand je me souviens, écrivit-elle plus tard, de l'ardeur avec laquelle je prononçai mes vœux, de la résolution et de la confiance avec laquelle je me consacrai au Seigneur, je ne puis m'empêcher de verser des larmes ! » Thérèse vécut au couvent de l'Incarnation jusqu'en 1563. Elle avait, durant son noviciat, prié Dieu de lui envoyer, selon son bon plaisir, toute espèce de maladies, mais de lui inspirer en même temps la patience nécessaire pour les supporter. Dieu l'exauça ; une maladie de trois années, extrêmement douloureuse, la retint au lit, jusqu'à ce qu'enfin, au milieu de 1539, par l'intervention de S. Joseph, en qui elle avait une dévotion extraordinaire et dont elle propagea le culte dans l'Église, elle revint à la santé. Elle espérait dès lors pouvoir servir Dieu avec plus de zèle ; mais, au lieu de tendre héroïquement au degré suprême de perfection auquel Dieu la destinait, elle entra dans la période la plus pénible et la plus fastidieuse de sa vie, planant en quelque sorte entre le ciel et la terre. Le couvent de l'Incarnation n'avait pas de clôture ; les religieuses pouvaient recevoir au parloir, et, comme Thérèse méritait à tous égards une grande

confiance, et que sa supérieure estimait qu'après une si longue maladie la jeune religieuse avait besoin de distraction, elle lui donna la liberté de recevoir toute espèce de visite. Cette permission devint pour Thérèse la source de rudes et nombreux combats, et un véritable obstacle à l'union divine à laquelle elle était appelée. Sa beauté, son caractère aimable, sa grâce, son esprit et sa raison attiraient comme un aimant les nombreux visiteurs, et elle se plaisait de plus en plus dans ces incessantes entrevues. Ainsi naquirent et s'entretinrent, dans ce cœur où Dieu seul devait régner, des attachements mondains, des penchants naturels, des distractions, des faiblesses, qui entourèrent comme d'une toile d'araignée cette âme vouée à la plus haute sainteté, et la mirent dans la situation d'un oiseau qui est attaché à la terre par des liens suffisants, quoique ténus, pour lui enlever la liberté. La prière intérieure lui devenant pénible en cet état, elle y renonça pendant toute une année, se disculpant avec une fausse humilité, en se disant indigne d'entrer en commerce intime avec Dieu. Un pieux et savant prêtre la sauva de cette illusion, et à dater de 1542 elle revint à la prière et ne l'abandonna plus jamais, malgré de fréquentes et terribles sécheresses. Elle raconte elle-même de la manière suivante les causes de cette aridité spirituelle, et en général de l'état de son âme, depuis le temps de sa guérison jusqu'à l'époque où, triomphant héroïquement des obstacles qui l'empêchaient de s'unir complétement à Dieu, elle s'abandonna sans réserve à la merveilleuse direction de la Providence (1555) : « Ma vie était alors fort pénible, car je reconnaissais mes fautes dès que j'abordais la prière. D'un côté Dieu m'appelait, de l'autre j'écoutais le monde. Les choses divines avaient de puissants attraits pour moi, mais les choses du monde m'enchaînaient encore. Je semblais vouloir unir deux choses absolument contraires, les consolations de la vie spirituelle et les jouissances sensibles. J'éprouvais mille angoisses en priant, car mon esprit, loin d'être le maître, était esclave, et je ne parvenais pas, quoique ce fût mon unique manière de prier, à me recueillir et à m'enfermer en moi-même, sans y enfermer en même temps la foule d'idées vaines qui m'obsédaient. Je passai ainsi bien des années, et je ne m'étonne que d'une chose, qui est d'avoir pu supporter cette double vie sans interrompre jamais ni l'une ni l'autre. Tantôt je succombais, tantôt je me relevais, mais non comme il aurait fallu, puisque je retombais bientôt après. Je vivais d'une manière si imparfaite que je ne faisais presque pas attention aux péchés véniels; je ne redoutais que le péché mortel, sans fuir les occasions qui pouvaient m'y faire tomber. »

Malgré ces humbles aveux, on ne peut pas admettre que Thérèse ait commis aucun péché grave, car tout porte à croire que jamais elle ne perdit la grâce de son baptême, et ce qu'elle dit de sa légèreté à l'égard des péchés véniels, et en général de son état intérieur à cette époque, ne peut pas être pris à la lettre; car, à côté de beaucoup de défauts, Thérèse possédait dès lors de sublimes vertus, et, comme elle l'avoue elle-même, elle passait des mois, des années sans commettre de péché et sans abandonner jamais la pratique de l'oraison. Enfin, après de violents et fréquents combats, vint pour elle le bienheureux temps de sa complète transformation ; une image du Sauveur crucifié et la lecture des Confessions de S. Augustin remplirent son âme de la plus profonde douleur sur ses fautes et ses faiblesses passées, et, à dater de 1555-1556, merveilleusement dirigée

par Dieu, elle se détacha héroïquement de tous les liens terrestres et gravit à pas de géant la cime de la plus haute perfection.

Elle parcourut alors tous les degrés de l'oraison et parvint à l'apogée de la contemplation que peut atteindre un mortel sur la terre. Elle eut des visions sublimes. Un jour elle vit un ange qui perça son cœur d'un dard, non pas seulement d'une manière symbolique, mais d'une manière vivante et réelle. Souvent Dieu lui adressait quelques paroles brèves, mais d'une portée profonde et d'une efficacité immense. Cependant les souffrances, les maladies, les assauts de Satan, les aridités, les délaissements intérieurs ne lui manquèrent pas, et c'est au milieu de ces angoisses qu'elle aimait à répéter : « Seigneur, ou souffrir ou mourir! » Cette soif de souffrances, née de son profond amour, lui rendait tout facile et doux, et la conduisait jusqu'aux portes de la mort, non par la violence de la maladie, mais par la puissance de l'amour. Dans son ivresse divine elle avait des extases qui la soulevaient de terre, et sa face resplendissait comme autrefois celle de Moïse. Ces grâces extraordinaires lui suscitèrent, dans le commencement, de grandes souffrances, parce qu'elle craignait elle-même les illusions du démon, et parce que ses confesseurs et les hommes savants et pieux qu'elle consulta craignirent pour elle les ruses de l'esprit de mensonge; il y en eut même qui la décrièrent comme une possédée, une insensée, et qui la menacèrent du tribunal de l'Inquisition. Mais les fruits merveilleux que produisirent ces divines faveurs, comme le vœu qu'elle forma de faire toujours ce qu'il y avait de plus parfait en tout, l'approbation que lui donnèrent S. François Borgia et S. Pierre d'Alcantara, sa stricte obéissance envers ses confesseurs et ses supérieurs, sa profonde humilité dissipèrent tous les doutes et firent évanouir toute crainte d'illusion, de fraude ou d'erreur. C'était surtout durant la communion qu'elle avait des extases, car c'était dans ce moment que triomphaient souverainement en elle la foi qui lui aurait inspiré mille fois le sacrifice de sa vie pour la moindre ordonnance de l'Église, la charité qui la remplissait de l'ineffable désir de contempler son Dieu; c'est dans ce moment qu'elle voyait son Sauveur d'une foi si vivante qu'elle souriait en entendant ses sœurs regretter de n'avoir pas vécu du temps où le Christ habitait la terre, parce qu'elle savait qu'il était tout aussi réellement présent au Sacrement de l'autel qu'il l'avait été au milieu de ses apôtres.

Elle reçut pendant de longues années tous les jours la sainte communion; son âme en était merveilleusement fortifiée, et il arriva souvent que le corps de Notre-Seigneur l'affranchit subitement de toute espèce de maladie. Quelque ardent que fût l'amour avec lequel elle participait au pain eucharistique, elle recevait avec un calme extrême et une tranquillité profonde l'ordre que lui donnaient parfois ses supérieurs de s'abstenir de la table sainte, car elle ne connaissait rien au-dessus de l'obéissance; elle considérait cette vertu comme la voie la plus sûre et la plus rapide pour arriver au ciel, comme la mesure la plus infaillible des choses divines. Ainsi elle écrivait à un religieux : « Mon Père, ni cette révélation ni aucune de celles que j'ai obtenues jusqu'à ce jour ne me garantissent autant la volonté de Dieu que ce que m'ordonne mon supérieur, car il ne peut y avoir ni faute ni illusion dans l'obéissance, tandis qu'il peut y en avoir dans une révélation. » Elle parlait aussi sagement de l'humilité dans ses écrits, et elle fondait sur cette

vertu tout l'édifice de la vie spirituelle. Loin d'éprouver le moindre mouvement de vaine complaisance au milieu des grâces extraordinaires dont elle était honorée et des faits étonnants dont elle était l'instrument, le souvenir de ses péchés pesait sur son esprit comme un limon épais, tandis que les extases, les ravissements et les visions passaient comme un rapide torrent. En souvenir de ses péchés, dont la trace ne pouvait s'effacer de sa mémoire, elle menait une vie de sévère pénitence et estimait comme la plus grande des grâces de n'avoir pas été plongée dans les enfers. Être considérée comme une sainte, traitée avec respect et honneur, lui causait d'inexprimables angoisses, tandis qu'elle trouvait la joie la plus intime dans le mépris des hommes et se félicitait d'être prise pour ce qu'elle était en réalité.

Thérèse recueillit les fruits de cette sincère humilité; elle triompha par là de la malice de ses plus grands ennemis; elle apprit de plus en plus à se connaître elle-même, à connaître Dieu et sa grâce, et fut dotée à un degré si éminent de la pureté virginale qu'elle ne connut pas les atteintes des mauvaises passions, et qu'elle conserva avec une fidélité angélique, jusqu'à sa mort, le vœu de chasteté qu'elle avait formé dès son enfance. Un jour, dit-elle, elle fut ravie durant la prière et menée en esprit dans l'enfer; elle y vit le lieu terrible que les mauvais esprits avaient préparé pour elle. Cette vision, qu'elle décrit merveilleusement, fit sur son âme une ineffable impression, la combla d'une reconnaissance infinie envers Dieu, convertit toutes ses souffrances en consolations, et redoubla l'ardeur qu'elle avait pour le salut des âmes.

Si depuis longtemps, dans ses prières et ses œuvres de pénitence, elle recommandait à la miséricorde divine le monde entier, notamment les pécheurs, les incrédules et les infidèles, et déployait un zèle infatigable dans le service et l'amour du prochain, elle conçut alors la pensée de vivre, avec quelques âmes pieuses, d'après l'ancienne et stricte règle de l'ordre des Carmélites, dans une retraite et une pauvreté absolues, dans une rigoureuse pénitence, afin d'assister de cette manière les hommes apostoliques qui combattent par leurs paroles et leurs actions l'infidélité, l'hérésie et le vice.

En effet, malgré de vives et nombreuses contradictions, aussi bien du couvent dans lequel elle avait vécu jusqu'alors, et d'une foule de religieux et de prêtres séculiers, que des magistrats d'Avila et de presque toute la ville, mais puissamment inspirée de Dieu, encouragée par de saints personnages, tels que Pierre d'Alcantara et Louis Bertrand, et autorisée par le Saint-Siége, elle parvint à fonder, en 1562, à Avila même, un pauvre petit couvent qui fut inauguré sous l'invocation de Saint-Joseph, et qui s'engagea à observer l'ancienne règle, telle qu'elle avait été expliquée en 1247 par Innocent IV, et renforcée en plusieurs points par Ste Thérèse. Au printemps de 1563 Thérèse demanda et obtint, par un bref du Pape Pie IV, de 1565, l'approbation de ses règles et de ses statuts. Dès lors ce modeste couvent brilla dans l'Église comme une étoile lumineuse dans le ciel, par la stricte observance de la réforme de l'ordre, fondée sur la prière, le recueillement, le silence, la clôture, l'obéissance, le travail, la pénitence et la pauvreté. Ce fut surtout la pauvreté qui, d'après les leçons et les exemples de Thérèse, fut saintement observée par les religieuses; elles la regardèrent comme le bouclier, l'armure et l'étendard de la réforme. Cette réforme imprima sur toute la maison, le vêtement, la nour-

riture, l'esprit et le cœur des religieuses, le sceau de la pauvreté du Sauveur, né nu dans l'étable de Bethléhem et mort nu sur la croix du Golgotha.

Thérèse vivait dans une paix profonde et une sainte joie parmi ses religieuses, lorsqu'en 1567 le général des Carmélites, Giovanni Rubéo, vint de Rome à Avila, vit la nouvelle fondation, où l'ancienne règle était observée comme elle ne l'était dans aucune autre maison de l'ordre. Il en ressentit une grande consolation et conçut le vif désir de voir fructifier la semence répandue par Thérèse. Il remit spontanément à la sainte le pouvoir d'ériger d'autres couvents à l'instar de celui qu'elle dirigeait. Ce fut ainsi que Thérèse fut amenée à fonder, de 1567 à 1582, époque de sa mort, d'après le modèle du couvent d'Avila, 16 monastères de femmes, à Médina del Campo en 1567, à Malagon et Valladolid en 1568, à Tolède et Pastrana en 1569, à Salamanque en 1570, à Albe en 1571, à Ségovie en 1574, à Véas et Séville en 1575, à Caraca en 1576, à Villanova et Palencia en 1580, à Soria en 1581, à Grenade et à Burgos en 1582. Thérèse rencontra presque partout de grands et de nombreux obstacles; mais lorsqu'en 1568 elle obtint du général l'autorisation de créer, à côté des couvents de femmes, des couvents de Carmes réformés, les contradictions et les hostilités devinrent presque insurmontables. Les Carmes parvinrent à entraver la réforme et à ruiner toutes les fondations de la sainte; ils firent jeter en prison S. Jean de la Croix (1), un des premiers Carmes qui adopta et répandit la réforme. Ste Thérèse elle-même fut indignement calomniée; il lui fut interdit de fonder de nouveaux couvents à l'avenir, et, ce qui équivalait à une incarcération, de sortir de celui qu'elle choisirait pour résidence. Ce temps d'épreuve dura depuis 1575 jusqu'en 1579 pour Ste Thérèse, qui, trois ans auparavant, de 1571 à 1574, avait dirigé avec une sagesse et une douceur divines, d'après l'ordre de ses supérieurs, le couvent de l'Incarnation d'Avila en qualité de prieure, et l'avait élevé à l'état le plus florissant. Durant cette période d'orage Ste Thérèse montra une tranquillité, une humilité et une fermeté merveilleuses; abandonnée et attaquée de tous côtés, elle fut fortifiée, par la contradiction et la persécution, dans sa confiance en Dieu, et souvent remplie des joies les plus douces; en même temps elle prouva la vérité de ce qu'avait dit d'elle l'évêque d'Avila, que celui qui voulait acquérir l'amitié de Thérèse n'avait pas de moyen plus puissant que de lui nuire ou de l'outrager.

Enfin la bonne cause triompha. Les partisans de la réforme de Ste Thérèse furent, le 1er avril 1579, exemptés de la juridiction des provinciaux et complétement séparés des Carmes de la douce Observance, en 1580, par le Pape Grégoire XIII, qui les soumit seulement au même général. Ainsi Thérèse, consolée de tous ses échecs, put reprendre et achever son œuvre. Elle fonda, outre les couvents de religieuses cités plus haut, en tout 15 monastères d'hommes : à Dirvelo en 1568, Pastrana en 1569, Manura et Complut en 1570, Altomira en 1571, le couvent de la Mère de Dieu, *de Subsidio,* en 1572, à Grenade et Rupecula en 1573, à Séville en 1574, à Almodovar en 1575, à Véas en 1576, à Baëza en 1579, à Valladolid et Salamanque en 1581, à Lisbonne en 1582 (1).

Tandis que Ste Thérèse remplissait

(1) *Voy.* Jean (S.) de la Croix.

(1) *Voy.* Carmes (ordre des), pour la propagation de la réforme de Ste Thérèse après sa mort.

toutes les obligations d'une simple religieuse et se prêtait aux travaux les plus humbles, pour lesquels elle avait une prédilection particulière; tandis qu'elle créait des couvents, les dirigeait et se trouvait entraînée à de nombreux voyages; tandis qu'elle était accablée d'une foule d'occupations de nature différente, qu'elle subissait de fréquentes maladies et de plus fréquentes contradictions; que son temps était absorbé par la correspondance et de nombreuses visites, elle composait, d'après l'ordre de ses supérieurs, divers écrits « inondés, dit la bulle de canonisation, de la rosée de la sagesse divine, remplis du parfum de la piété, propres à faire naître dans les âmes fidèles le désir de la céleste patrie. »

L'estime que l'Église fait des ouvrages de Ste Thérèse ressort aussi de ce que, le jour de sa fête, l'Église, dans l'office, prie Dieu de nourrir les fidèles du suc de sa céleste doctrine, *ut cœlestis ejus doctrinæ pabulo nutriamur*, de ce que ses ouvrages sont traduits dans toutes les langues de l'Europe, et de ce que certains évêques ont même accordé des indulgences aux lecteurs des livres de Ste Thérèse. Il est généralement reconnu que ses écrits sur la théologie mystique sont des meilleurs qui aient paru dans l'Église sur ce sujet, et que personne n'a jamais traité ces matières d'une manière plus intelligente, plus claire, plus compréhensible, plus spirituelle. On trouve réalisée dans les écrits de cette céleste voyante la vérité de ce qu'elle dit dans sa vie (1), qu'on apprend dans la divine lumière de la contemplation, en une seule fois, une masse de vérités dont, par la pensée et la réflexion, on n'obtiendrait pas pendant bien des années la millième partie. Non-seulement elle a droit au premier rang des auteurs qui ont traité de la théologie mystique, mais elle est au nombre des premiers écrivains de son pays. Quant au style épistolaire, on peut se demander si elle a jamais été surpassée. De qui peut-on dire qu'il ait pénétré le cœur et l'esprit de l'homme plus que Ste Thérèse? Le philosophe peut apprendre dans les écrits de cette merveilleuse sainte la plus profonde sagesse comme le Chrétien y puise des leçons de vertu et de perfection intérieure. Quant à l'onction, cette expression de la pure piété, quant à l'humilité, cet esprit de la foi et de la confiance, nul ne s'est jamais élevé à son niveau. Qu'elle raconte, qu'elle enseigne, qu'elle observe, on peut dire que ses livres sont une oraison permanente. Il ne découle pas un mot de sa plume qui n'ait été pensé en présence de Dieu. Quelle âme! quelle douceur unie à la grandeur! Femme incomparable, elle a peu d'égaux parmi les hommes.

Ste Thérèse mourut, le 4 octobre 1582, à Albe, à l'âge de soixante-huit ans, consumée bien plus par le feu de l'amour divin que par la maladie, comme le dit l'office du Bréviaire : *Intolerabili divini amoris incendio potius quam vi morbi, animam Deo reddidit.* Lorsqu'elle reçut le saint Viatique son visage s'enflamma, son œil lança des éclairs, et elle se mit à chanter avec une douceur surnaturelle. « Seigneur, avait-elle souvent répété durant sa maladie, je ne suis qu'une fille de l'Église! » Le Pape Grégoire XV la canonisa le 12 mars 1622. L'Église célèbre sa fête le 15 octobre.

Ses principaux traités (*Chemin de la perfection*, *Château de l'âme*, *Pensées sur l'amour de Dieu*) ont été traduits en français par Arnauld d'Andilly (1629) et par l'abbé Chanut (1681); ses *Lettres* ont été également traduites (1661-1698).

Conf. Bolland. ad 15 octobr.; *Vie de Ste Thérèse*, du Dr Pösl, Ratisb., 1847. SCHRÖDL.

THESAURARIUS. *Voyez* CUSTODE.

(1) C. 5.

THESAURUS MERITORUM. La doctrine du *trésor des grâces* de l'Église est intimement liée à la doctrine des *indulgences*. La doctrine des indulgences ne pourrait être close et arrêtée, sans celle du trésor des grâces de l'Église, qu'autant qu'on ne verrait dans l'indulgence que la rémission ou l'abréviation des peines *canoniques*. Dans ce cas il n'y aurait pas de doute que l'Église pourrait, sans autre compensation, remettre une peine qu'elle aurait imposée elle-même au pénitent.

Que si on part de ce point de vue que les indulgences ne valent pas seulement devant l'Église, mais devant Dieu, c'est-à-dire que le pénitent est par l'indulgence affranchi en même temps de la peine temporelle qu'il doit encore à Dieu pour les péchés qu'il a commis et qu'il doit expier soit en ce monde, soit dans le Purgatoire, on se demande : La peine temporelle est-elle purement remise par l'Église dans l'indulgence, sans que la justice divine obtienne un équivalent, ou bien cette rémission implique-t-elle en même temps l'acquittement de ce que le pénitent doit encore à Dieu? Bellarmin dit : *Estne indulgentia nihil aliud nisi* ABSOLUTIO, *an simul et* SOLUTIO (1)?

Quand on a voulu ne voir dans l'indulgence que la simple absolution des peines temporelles que le pécheur doit encore à Dieu, on en a appelé au pouvoir de lier et de délier conféré à l'Église (2). Mais, de même que dans le sacrement de la pénitence le Pénitent n'est affranchi de la peine éternelle et en partie de la peine temporelle qu'autant que la justice divine obtient une compensation ou un solde par la satisfaction du Christ, qui est appliquée au pécheur, de même le pouvoir qu'a l'Église d'affranchir de la peine temporelle le pénitent, *en dehors du sacrement de Pénitence*, n'est pas illimité; la proposition de l'Apôtre (1) : Il n'y a pas de rémission sans qu'on répande du sang, c'est-à-dire sans satisfaction il n'y a pas de rémission, s'applique surtout ici.

C'est pourquoi les théologiens catholiques, à peu d'exceptions près, estiment que les mérites, ou plutôt les satisfactions de Jésus-Christ et des saints, conservés comme dans un trésor, sont la base sur laquelle s'appuie l'Église pour offrir au pénitent, en vertu du pouvoir de lier dont elle est dépositaire, avec les indulgences, la rémission des peines temporelles. Ainsi ils font agir ensemble deux causes dans les indulgences : le pouvoir qu'a l'Église de lier et de délier, *cause formelle*, par laquelle les indulgences sont communiquées, et le trésor des grâces, *cause matérielle*, de laquelle découlent les indulgences. A ce point de vue l'indulgence peut être définie avec Bellarmin : *Indulgentia est proprie absolutio judiciaria, annexam habens* SOLUTIONEM *ex thesauro Ecclesiæ*.

Si la doctrine du trésor des grâces de l'Église n'a pas le caractère d'un dogme formel, pas plus que l'idée de l'indulgence, en tant que rémission des peines valables devant Dieu comme devant l'Église (2), il faut toutefois y tenir; car le Saint-Siége en appelle à cette doctrine en conférant des indulgences et en censure positivement la négation. Clément VI s'est formellement appuyé sur cette théorie (3). *Unigenitus Dei Filius*, dit ce Pape, *thesaurum militanti Ecclesiæ acquisivit, quem non in sudario repositum, non in agro absconditum*,

(1) *De Indulg.*, l. I, c. 5.
(2) Ainsi Mairon.

(1) *Hébr.*, 9, 22.
(2) *Veron. regul. fid. cathol.*, c. 2, § 3 et 4.
(3) *Extrav. comm.*, c. 2 (9, 5).

sed per beatum Petrum, cœli clavigerum, ejusque successores, suos in terris vicarios, commisit fidelibus salubriter dispensandum... Ad cujus quidem thesauri cumulum beatæ Dei Genitricis et omnium electorum, a primo justo usque ad ultimum, merita adminiculum præstare noscuntur.

La censure de la négation de cette doctrine a été promulguée par Pie VI, qui rejeta comme propositions fausses, téméraires, injurieuses pour les mérites des saints, luthériennes, *propositiones falsas, temerarias et sanctorum meritis injuriosas, dudum in art.* 17 *Lutheri damnatas*, les deux propositions suivantes, du synode de Pistoie (1) : *Indulgentiam secundum suam præcisam notionem aliud non esse quam remissionem partis ejus pœnitentiæ quæ per canones statuta erat peccanti, quasi indulgentia, præter nudam remissionem pœnæ canonicæ, non etiam valeat ad remissionem pœnæ temporalis pro peccatis actualibus debitæ ad justitiam divinam* (Prop. 40); *Scholasticos suis subtilitatibus inflatos invenisse thesaurum male intellectum meritorum Christi et sanctorum, et claræ notioni absolutionis a pœna canonica substituisse confusam et falsam applicationis meritorum, quasi thesauri Ecclesiæ, unde Papa dat indulgentias, non sint merita Christi et sanctorum* (Prop. 41).

D'après le texte cité de Clément VI, la doctrine de l'Église à ce sujet renferme surtout les deux points suivants :

Il existe un trésor des grâces; ce trésor se compose des mérites surabondants de Jésus-Christ et des satisfactions surabondantes des saints.

Les évêques, et principalement le Pape, ont le pouvoir d'appliquer ces mérites de Jésus-Christ et des saints aux fidèles, en dehors du sacrement de Pénitence, pour effacer les peines temporelles dont les pénitents sont encore redevables à Dieu.

I. Quant à la première partie constitutive du trésor des grâces de l'Église, les mérites de Jésus-Christ, la Passion de l'Homme-Dieu, elle est d'un prix *infini*, et il n'y a ni droit ni raison de vouloir borner l'efficacité de cette Passion uniquement aux sacrements et à l'extinction de la coulpe et de la peine éternelle. Si la Passion de Jésus-Christ a pu abolir la coulpe et la peine éternelle due au péché, combien à plus forte raison peut-elle éteindre la peine temporelle qui reste à payer! Les protestants ont moins que personne le droit de s'élever contre la rémission de la peine temporelle fondée sur la Passion de Jésus-Christ, eux qui, en appliquant l'œuvre du Christ à chaque Chrétien, abolissent, avec la peine éternelle, la peine temporelle. Si, pour nier la rémission de la peine temporelle en vertu des mérites de Jésus-Christ, on en appelle à ce que Jésus-Christ lui-même a déjà reçu la récompense de son obéissance et de son abaissement (1), cette objection ne s'adresse pas seulement à la rémission de la peine temporelle en vertu des mérites de Jésus-Christ, mais encore à la rémission de la coulpe et de la peine éternelle. En outre cette objection méconnaît les deux côtés des souffrances du Christ, l'un en vertu duquel elles sont *méritoires*, l'autre en vertu duquel elles sont *satisfactoires*.

En tant que satisfactoires elles profitent, non au Christ, qui, étant sans péché, n'en a pas besoin, mais aux hommes, dont il a pris la place. Mais même dans le premier sens, si on ne veut pas nier que la grâce continue à

(1) *Voy.* PISTOIE (synode de).

(1) *Phil.*, 2, 8 et 9.

se communiquer aux hommes en vue des mérites de Jésus-Christ, et si l'on ne méconnaît pas la nature *infinie* de ces mérites, on ne peut pas dire que la vertu méritoire de l'œuvre du Christ ait été épuisée par la gloire accordée à son humanité.

La seconde partie constitutive du trésor des grâces est formée par les mérites ou plutôt les satisfactions des saints. Durand, qui prétend que les mérites des saints sont exclus du trésor des grâces, est à peu près seul de son avis.

Si, avec l'apôtre S. Paul, on considère l'Église comme un corps mystique, dont les membres sont en rapport vivant, non-seulement avec leur chef, Jésus-Christ, mais entre eux, ce serait une restriction injustifiable de nier que le secours que les membres de l'Église se prêtent les uns aux autres ne puisse s'étendre à l'extinction des peines temporelles dues au péché. Mais la plupart des théologiens sont d'accord pour comprendre les satisfactions des saints dans le trésor des grâces de l'Église, avec la Passion du Christ; ils ne diffèrent les uns des autres que sur la manière dont ces satisfactions coopèrent, dans les indulgences, à l'abolition de la peine temporelle.

Suivant les uns elles n'opéreraient qu'*indirectement*, *per modum* IMPETRATIONIS, c'est-à-dire qu'elles seraient un motif portant Dieu à attribuer à tel ou tel individu la satisfaction de Jésus-Christ, qui seule serait l'équivalent offert à la justice divine pour la peine remise dans l'indulgence. Suivant les autres, et suivant l'opinion la plus habituelle, les satisfactions des saints agissent *directement* ou *per modum* SOLUTIONIS. Les saints, dit-on, souffrirent beaucoup sans avoir mérité toutes leurs souffrances par leurs propres péchés; ainsi la sainte Vierge, qui fut sans péché actuel comme sans péché originel; S. Jean-Baptiste, sanctifié dès le sein de sa mère; ou bien ils souffrirent dans une mesure qui n'était pas proportionnée à leurs péchés. Cette surabondance de souffrances des uns peut, en vertu de la réversibilité qui existe entre les membres du corps du Christ, être appliquée à ceux qui ont moins souffert que ne l'exigeait la justice divine. *Ratio autem quare valere possint indulgentiæ est unitas corporis mystici, in qua multi in operibus pœnitentiæ supererogaverunt ad mensuram debitorum suorum et multas etiam tribulationes sustinuerunt patienter* (1). On va plus loin, et l'on conclut que, si la satisfaction due personnellement par le pénitent opère la rémission des peines temporelles par elle-même, et non pas seulement en tant qu'elle porte Dieu à appliquer au pénitent la satisfaction du Christ, de même cette satisfaction surabondante des saints a une valeur simultanée d'intervention et de substitution.

Enfin on en appelle, pour appuyer cette dernière opinion, au rejet des propositions de Baïus : *Per passiones sanctorum in indulgentiis communicatas non proprie redimuntur nostra delicta, sed per communionem charitatis nobis eorum passiones impertiuntur, ut digni simus qui pretio sanguinis Christi a pœnis pro peccatis delictis liberemur* (Prop. 40); et : *Quando per eleemosynas aliasque pietatis opera Deo satisfacimus pro pœnis temporalibus, non dignum pretium Deo pro peccatis nostris offerimus, sicut quidam errantes autumant, sed aliquid facimus cujus intuitu Christi satisfactio nobis applicatur et communicatur.*

On fait une première objection contre cette doctrine des satisfactions des saints, considérées comme partie inté-

(1) Thom., III, suppl., quæst. 25, art. 1.

grante du trésor des grâces de l'Église, en prétendant que cette doctrine nuit aux mérites de Jésus-Christ, ou qu'elle range sur la même ligne les saints et le Christ, l'unique Médiateur entre Dieu et les hommes.

Or, de ce qu'on unit la satisfaction des saints à la Passion du Christ dans le même trésor des grâces, on ne peut pas plus conclure qu'on assimile l'une à l'autre qu'on ne peut déduire la nature créée du Saint-Esprit de ce que les apôtres ont associé l'Esprit-Saint aux créatures en disant : « Il nous a semblé bon et au Saint-Esprit. » Il y a le même rapport entre les mérites du Christ et les satisfactions des saints, compris avec ceux-là dans le trésor des grâces de l'Église, qu'entre les mérites du Christ et les satisfactions des hommes *en général*, et, ce rapport, le concile de Trente l'a défini de cette manière : *Omnis gloriatio nostra in Christo est, in quo vivimus, in quo meremur, in quo satisfacimus, facientes dignos fructus pœnitentiæ, qui ex illo vim habent, ab illo offeruntur Patri et per illum acceptantur a Patre* (1). La satisfaction humaine est, par rapport à la satisfaction et au mérite de Jésus-Christ, ce que celui qui reçoit la condition est à celui qui l'impose. De plus, les satisfactions des saints ne sont point associées aux mérites de Jésus-Christ dans le trésor des grâces de l'Église comme si ces mérites du Christ étaient insuffisants, mais afin que les satisfactions surabondantes des saints ne soient point inutiles et ne restent pas sans application, afin que les saints puissent se réjouir de l'honneur qui leur est accordé, et afin que la vertu des mérites de Jésus-Christ éclate d'autant plus qu'ils ne servent pas seulement à l'expiation des péchés, mais qu'ils peuvent donner aux mérites des saints la vertu d'expier les peines temporelles (1). Ainsi l'objection spéciale qui prétend que, admettre les satisfactions des saints dans le trésor des grâces de l'Église, c'est porter préjudice aux mérites de Jésus-Christ, rentre dans l'objection générale suivant laquelle l'œuvre du Christ est amoindrie par toute coopération de l'homme dans le procédé de la justification; elle doit par conséquent être appréciée comme cette dernière objection et tomber avec elle.

La seconde objection est dirigée contre la substitution des satisfactions des saints. On dit : Abstraction faite de ce que les saints n'ont pas été au delà de ce qu'ils devaient en agissant comme ils ont agi, leurs œuvres, accomplies pour eux-mêmes et non pour les autres, ont déjà été surabondamment récompensées en eux, et par conséquent ne peuvent plus profiter à d'autres. Il est évident que, si, par cette proposition : une œuvre dont l'auteur a été récompensé ne peut profiter à d'autres, on ne détruit pas ce qu'on entend par la *communion des saints*, on la réduit du moins à la mesquine idée de l'action naturelle et pédagogique que l'un peut exercer sur l'autre. Jamais le fidèle, dans ses efforts vers le bien, n'agit comme un simple individu; il agit toujours en même temps comme membre de la communauté. Dès lors, et sans considérer que les saints ne devaient pas leurs peines à Dieu, du moins dans la mesure où ils les ont subies, on peut être tenté d'attribuer à ces peines une influence sur les autres membres de l'Église, en soutenant que, de même que, dans le sens *positif*, c'est-à-dire dans le sens de l'augmentation du bien, toute bonne œuvre profite non-seulement à son auteur, mais à la communauté dont il est membre et dont il

(1) Sess. XIV, c. 8.

(1) Bellarm., *de Indulg.*, t. II, c. 2.

ne peut jamais être séparé, de même, dans le sens *négatif*, c'est-à-dire dans celui de l'abolition des suites du péché, l'œuvre satisfactoire sert à l'expiation non-seulement des fautes de son auteur, mais à celles de la communauté à laquelle il appartient.

Que si même on apprécie la différence qu'il y a entre ce côté positif et ce côté négatif dans la vie des fidèles, par cela qu'on est affranchi de la satisfaction personnelle en proportion de la part qu'on a dans la satisfaction d'autrui, tandis que le bien fait par autrui nous profite seulement par voie d'intercession, et non de substitution, et que la vertu d'autrui ne devient pas notre propre vertu, et si l'on maintient que les satisfactions ne sont réversibles et profitables à d'autres qu'autant qu'elles sont inutiles à leurs auteurs, on ne peut nier que les saints ont souffert plus de peines, de souffrances et d'ennuis qu'ils n'en méritaient par leurs péchés, soit par leur zèle spontané, soit par leur contact nécessaire avec un monde hostile et coupable. Que si même pour leurs souffrances ils ont été déjà surabondamment récompensés, ce n'a été que du côté méritoire, c'est-à-dire comme ayant spontanément accompli des œuvres agréables à Dieu, tandis que du côté satisfactoire, suivant lequel ils les ont accomplies péniblement et d'une manière expiatoire, elles tombent dans le trésor de l'Église, en tant que les saints n'en ont pas besoin pour expier leurs propres péchés.

II. Si les mérites du Christ et des saints contenus dans le trésor de l'Église doivent profiter à l'individu, si la peine temporelle que l'individu a encore à subir doit être abolie par eux, il faut qu'ils lui soient spécialement appliqués par ceux qui en ont le pouvoir. Quoique le Christ soit mort pour les péchés du monde, ceux-là seulement sont *réellement* lavés de leurs péchés, de la faute et de la peine éternelle, par son sang, auxquels le prix de ce sang est appliqué dans les sacrements de Baptême et de Pénitence. De même les satisfactions du Christ n'abolissent pas d'elles-mêmes les peines temporelles du pénitent; il faut qu'elles soient appliquées par ceux qui en ont le pouvoir. Ce pouvoir est à un certain degré entre les mains des évêques, il l'est dans toute sa plénitude entre celles du souverain Pontife. Lorsque le Christ dit aux Apôtres et à leurs successeurs, les évêques : « Ce que vous lierez sur la terre je le lierai au ciel, ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel (1); » lorsque le Sauveur dit à Pierre et à ses successeurs sur le Saint-Siége : « Je vous donnerai les clefs du royaume du ciel; ce que vous lierez sur la terre sera lié au ciel, et ce que vous délierez sur la terre sera délié au ciel; » ce pouvoir d'absolution, et bien plus encore ce pouvoir des clefs remis à Pierre, ne peut être strictement entendu de la rémission des péchés (2) ou de la remise de la peine éternelle dans le sacrement de Pénitence (3). *Cur enim*, dit Bellarmin (4), *potius colligatur ex his verbis potestas absolvendi a reatu culpæ etiam lethalis, per applicationem meritorum Christi, quam absolutio a reatu pœnæ, per applicationem eorundem meritorum, cum constet utrumque reatum solubilem esse, et verba Domini generalia sint?*

Cette manière de comprendre les pouvoirs donnés par le Seigneur trouve sa confirmation dans la pratique constante de l'Église. On a prétendu, il est vrai, que l'Église primitive ne connut pas cette application des mérites du Christ à l'extinction de la peine tem-

(1) *Matth.*, 18, 18.
(2) *Jean*, 20, 23.
(3) *Voy.* POUVOIR DES CLEFS.
(4) *Ad Matth.*, 18, 18; *de Indulg.*, I, c. 3.

porelle, en dehors du sacrement de Pénitence. De tout temps, dit-on, ceux qui ont conféré des indulgences pour la peine temporelle les ont accordées en vertu de leur pouvoir de lier et de délier, sans faire mention dans les bulles d'indulgence d'une compensation par les mérites du Christ et des saints; et même, depuis Clément VI, qui le premier a fait mention du trésor de l'Église, *thesaurus Ecclesiæ*, dans la bulle *Unigenitus*, on fait rarement allusion à ce trésor dans les bulles d'indulgence.

Les docteurs antérieurs à la scolastique, ajoute-t-on, ne savent rien de cette prétendue compensation de la peine remise dans les indulgences par les mérites du Christ; ce sont les scolastiques qui les premiers ont considéré les indulgences au point de vue nouveau d'un solde des peines temporelles au moyen de l'application des mérites du Christ. Si en effet on doit reconnaître que les bulles ne font la plupart mention que du pouvoir de conférer des indulgences, rarement des mérites du Christ et des saints, sur lesquels les indulgences se fondent, il n'en résulte pas que ceux qui ont promulgué ces bulles n'ont pas pensé à ces mérites, pas plus qu'on ne peut conclure que le prêtre n'absout pas en vertu de la satisfaction de Jésus-Christ, de ce qu'en donnant l'absolution sacramentelle il ne dit pas expressément qu'il remet la peine éternelle en vertu de cette satisfaction.

Quoique l'expression *thesaurus Ecclesiæ* ne paraisse que chez les scolastiques, l'idée qu'ils expriment par là n'était pas inconnue aux docteurs de l'Église primitive. C'est ce qui résulte surtout des indulgences que l'ancienne Église conférait à la demande, sur l'intervention et en vertu des mérites des martyrs ou des confesseurs. Les théologiens scolastiques, en formulant la doctrine du trésor des grâces de l'Église, ont résumé dans une expression nette et positive ce qui était de tout temps, et est encore, sinon expressément, du moins tacitement, supposé, quand on accordait et quand on accorde des indulgences.

Il en est des satisfactions surabondantes des saints comme des mérites du Christ. Si ces satisfactions forment nécessairement un bien commun à tous en vertu de la communion des saints ou en vertu du rapport intime qui lie les membres au corps du Christ, elles ne profitent réellement à l'un ou à l'autre qu'autant qu'elles lui sont appliquées par celui qui est à la tête de l'Église, et qui est le dispensateur à l'égard de chacun des biens qu'elle possède. *Sancti, in quibus superabundantia operum satisfactionis invenitur, non determinate pro isto, qui remissione indiget, hujusmodi opera fecerunt* (*alias absque omni indulgentia consequeretur remissionem*), *sed communiter pro tota Ecclesia, sicut Apostolus ait se adimplere ea quæ desunt Passioni Christi in corpore suo pro Ecclesia. Et sic prædicta merita sunt communia totius Ecclesiæ. Ea autem quæ alicujus multitudinis communia sunt distribuuntur singulis de multitudine secundum arbitrium ejus qui multitudini præest. Unde, sicut aliquis consequeretur remissionem pœnæ si alius pro eo satisfecisset, ita si satisfactio alterius sibi per eum, qui potest, distribuatur* (1).

Cf. Bellarmin, *de Indulg. et Jubil. libri duo*; Eusèbe Amort, *de Origine, progressu, valore et fructu Indulg.*, Aug. Vind., 1735; Möhler, *Nouvelles Recherches*, p. 380, *passim*; Bendel, *l'Indulgence de l'Église*, 1847. KLOTZ.

(1) Thom., suppl., quæst. 25, art. 1.

THESSALONIQUE, Θεσσαλονίκη, aujourd'hui *Salonki*, capitale de la seconde Macédoine et résidence d'un préteur romain (1), sur le golfe Thermaïque, se nommait d'abord *Thermæ* (2). Ce fut Cassandre qui agrandit la ville et lui donna le nom de sa femme, *Thessalonica*, fille de Philippe et sœur d'Alexandre.

C'était la plus grande ville de Macédoine, une place de commerce très-fréquentée, et aujourd'hui encore Thessalonique est, après Constantinople, la ville la plus importante et la plus considérable de la Turquie d'Europe; elle a conservé un grand nombre de monuments de son antique splendeur, et de belles églises converties en mosquées, entre autres la magnifique église de Saint-Démétrius.

La rade ne présente pas partout une égale sûreté, mais bien le port, foudé par Constantin le Grand; il peut contenir 300 bâtiments. Sa population s'élève à 70,000 âmes. Les Grecs y ont un archevêché, les Turcs un grand-mollah, les Juifs (20,000) un grand-chakam, à la tête d'une célèbre école. Les Juifs y étaient nombreux dès le temps de S. Paul, qui y fut attiré par cette considération. Leur synagogue, que les Grecs fréquentaient assidûment, lui fournit une excellente occasion de prêcher devant des Juifs et des païens.

La semence de la parole évangélique tomba sur un sol fertile; il en naquit une communauté florissante de pagano-Chrétiens auxquels se joignirent quelques Judéo-Chrétiens. Il est question dans l'article S. PAUL de ce que l'Apôtre fit dans cette ville et de ses deux Épîtres aux Thessaloniciens.

Cf. MACÉDOINE.

THEUDAS ou **THÉODAS** (Θευδᾶς, vulg. *Theodas*), séducteur du peuple juif dont Gamaliel parle dans son discours devant le grand conseil (1) : « Il y a quelque temps qu'il s'éleva un certain Théodas, qui prétendait être quelque chose de grand; il y eut environ quatre cents hommes qui s'attachèrent à lui; mais il fut tué, et tous ceux qui avaient cru en lui se dissipèrent et furent réduits à rien. Après lui s'éleva Judas de Galilée, » etc., etc.

Flavius Josèphe (2) parle aussi d'un séducteur nommé Theudas : « Sous le procurateur Cuspius Fadus, un séducteur, nommé Theudas, persuada à une grande masse de peuple de le suivre avec tout son avoir sur le Jourdain; il se faisait passer pour un prophète et promettait de partager le fleuve en deux par sa parole, de manière qu'on le traverserait facilement. Il en séduisit ainsi un grand nombre. Mais Fadus ne leur permit pas de pousser leur folie jusqu'au bout; il envoya à leur rencontre une troupe de cavaliers qui les attaqua à l'improviste, en tua beaucoup et prit le reste. Theudas fut fait prisonnier, mis à mort, et sa tête fut apportée à Jérusalem. »

Ce Theudas mourut donc sous l'empereur Claude; ce ne fut pas par conséquent avant le temps où Gamaliel tint son discours, ni avant Judas le Galiléen, qu'il nomme ensuite. Cependant quelques savants considèrent les deux Theudas comme un seul et même personnage, et admettent que Josèphe ou S. Luc s'est trompé dans la chronologie, ou que S. Luc a introduit par une prolepse Theudas dans le discours de Gamaliel (3). D'autres pensent que Gamaliel ne parle pas du même Theudas que Josèphe, mais d'un Theudas antérieur, dont on ne sait rien et dont Josèphe n'aurait pas fait mention, parce

(1) Liv. XLIV, 10, 45.
(2) Thucyd., I, 61.

(1) *Act.*, 5, 36.
(2) *Ant.*, XX, 5, 1.
(3) *Voir* Kuhn, *Annales de Giessen*, année 1838, p. 3.

que sa révolte fut beaucoup plus insignifiante que celle du Theudas postérieur. Telle est l'opinion d'Origène, *C. Celsum*, 1, 8.

THEUTBERGE. *Voyez* NICOLAS Ier, HINCMAR DE REIMS, LOTHAIRE.

THIBET. *Voyez* TIBET.

THIERS (JEAN-BAPTISTE), écrivain du dix-septième siècle connu par des travaux de liturgie et d'archéologie, naquit le 11 novembre 1636 à Chartres. Il devint, à l'âge de vingt-deux ans, professeur de seconde au collége du Plessis, à Paris, puis maître ès arts et bachelier en théologie. Ce dernier grade lui valut, en 1666, la cure de Champrond, en Gastine (diocèse de Chartres), qu'à la suite de démêlés qu'il eut avec l'archidiacre il échangea, en 1692, contre la paroisse de Ribray, dans le diocèse du Mans. Thiers vécut très-retiré dans son presbytère, uniquement occupé de son ministère et de ses études de prédilection, heureusement pour lui, et encore plus pour les autres, car il était d'un esprit satirique, d'un caractère insupportable, et plusieurs de ses ouvrages en portent les traces.

Il mourut à Ribray le dernier jour de février 1703. Ses ouvrages sont pleins d'une vaste érudition, d'une grande originalité, souvent d'une excessive rigueur; en général ils ne traitent que des questions curieuses relatives à l'archéologie. Nous citerons :

1. *Exercitationes adversus J. de Launoy dissert. de Auctoritate negantis argumenti*, Paris, 1662. De Launoy répondit d'une manière assez acerbe dans sa seconde édition de l'*Autorité de l'argument négatif*, et Thiers en prit occasion pour faire une nouvelle réfutation du livre.

2. *De retinenda in Ecclesiæ libris voce Paraclitus*, Lugd., 1669.

3. *De festorum dierum imminutione*, Lugd., 1668. Cet écrit fut mis à l'index, *donec corrigatur*.

4. *Consultation faite par un avocat du diocèse de Saintes à son curé sur la diminution du nombre des fêtes ordonnée par Mgr l'évêque de Saintes*, Paris, 1670.

5. *Diss. sur l'inscription du grand portail de l'église des Cordeliers de Reims : « Deo homini et Beato Francisco, utrique crucifixo, »* par S. de Saint-Sauveur (pseud.), Bruxelles, 1670; polémique inconvenante, dirigée contre une inscription tout aussi inconvenante. Elle fut réimprimée dans le *Recueil des Prières pour servir de supplément à l'histoire des pratiques superstitieuses*, par le P. Lebrun, publié par l'abbé Gravet, Paris, 1737, et dans la *Guerre séraphique*, La Haye, 1740.

6. *De stola in archidiaconorum visitationibus gestanda a parochis discept.*, 1674.

7. *Traité de l'exposition du saint Sacrement de l'autel*, Paris, 1673, in-12, un de ses traités les plus connus. Thiers, comme beaucoup de liturgistes de son temps, est très-porté à combattre les pratiques et les institutions qui se sont historiquement et légalement développées avec l'approbation de l'Église et qui se sont peu à peu écartées des formes de l'antiquité. Appliquant d'une manière très-exclusive sa mesure archéologique, il s'élève contre le salutaire usage de l'exposition fréquente du très-saint Sacrement, plus spécialement déterminée par la réforme. On reproche à cette dissertation, et à d'autres écrits de l'auteur, d'énumérer avec un grand soin et une scrupuleuse exactitude les objections et les injures hérétiques, et de n'y répondre que faiblement. On peut adresser le même reproche à son

8. *Traité des Superstitions*, *selon l'Écriture sainte*, Paris, 1679, in-12.

9. *L'avocat des pauvres*, Paris, 1676; ouvrage louable en lui-même, où il traite de l'application des revenus des bénéfices aux pauvres.

10. *Traité de la Clôture des religieuses*, Paris, 1681.

11. *Diss. sur les principaux autels, la clôture du chœur et les jubés des églises*, 1688.

12. *Histoire des Perruques*, Paris, 1690, contre l'usage introduit par les ecclésiastiques de porter perruque.

13. *Traité contre les Carrosses.*

14. *Traité de l'Absolution de l'hérésie*, Lyon, 1695.

15. *Diss. sur la sainte Larme de Vendôme*, Paris, 1669. L'auteur demande à l'évêque de Blois de ne pas permettre l'exposition de cette relique. Mabillon lui répondit : *Lettre d'un Bénédictin à Monseigneur de Blois, touchant le discernement des anciennes reliques*, Paris, 1700.

16. *La plus solide et la plus négligée de toutes les dévotions*, Paris, 1702.

17. *Observat. sur le nouveau Bréviaire de Cluny*, 1702. Critique de la révision faite par Letourneur.

18. *Traité des Cloches, et de la sainteté de l'offrande du pain et du vin aux messes des Morts*, Paris, 1721.

Cf. Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. XI; Dupin, *Nouv. Biblioth.*, t. XIX, 4ᵉ éd.; Guéranger, *Instit. liturg.*, II.

KERKER.

THIRHAKA. *Voyez* ÉZÉCHIAS.

THIRZA (תִּרְצָה, grâce (1); LXX, Θερσά; Jos. Θαρσή), ancienne ville de Canaan (2), capitale du royaume d'Israël depuis Jéroboam (975) jusqu'à Amri (928-916), qui conquit Thirza. Simri s'étant brûlé dans le château royal, Amri transporta sa résidence à Samarie, mais seulement six ans après. Il lui fallut ce temps pour bâtir la nouvelle capitale (3).

Dans le *Cantique des cantiques* (4) Thirza est vanté pour l'agrément de son site. Ce fut probablement ce qui détermina le nom de Thirza, *grâce*, qu'on lui donna. A dater du moment où Samarie devint la capitale du pays Thirza tomba dans l'oubli; ni Eusèbe ni S. Jérôme ne savent où elle était située. Brocard au treizième siècle et Breitenbach au quinzième prétendent avoir découvert un village nommé *Tersa*, à trois lieues à l'est de Samarie, sur une montagne; les voyageurs les plus modernes, Robinson, Bergren, Richter, n'en parlent pas. Il est vrai que cette contrée à l'ouest du Jourdain n'a pas été beaucoup visitée et n'est pas très-connue.

(1) IV *Moïse*, 26, 33.
(2) *Jos.*, 12, 24.
(3) III *Rois*, 16, 15; 17, 23.
(4) 6, 4.

THISBÉ, Θίσβη, *Onom. Thesba*, se trouvait, d'après le texte grec du livre de Tobie (1), dans la tribu de Nephtali, en Galilée; c'était de là que le vieux Tobie avait été emmené captif en Assyrie. Il n'en est pas question d'ailleurs dans l'Ancien Testament. Le prophète Élie porte le surnom de *Thesbite*, הַתִּשְׁבִּי. Au livre des Rois (2) il est appelé הַתִּשְׁבִּי מִתֹּשָׁבֵי גִלְעָד, « le Thesbite des habitants de Galaad, » ce que les Septante traduisent ὁ ἐκ Θεσβῶν τῆς Γαλαάδ ; on explique habituellement ces mots par « né à Thisbé (en Galilée) et habitant à Galaad. » Josèphe dit aussi (3) qu'Élie était de la ville de Thisbé, de la contrée de Galaad, ἐκ πόλεως Θεσβώνης τῆς Γαλααδίτιδος χώρας. En revanche, dans l'*Onomasticon*, Thisbé est indiqué comme une ville de Galilée et le lieu de naissance d'Élie (4).

THISRI. *Voy.* ANNÉE DES HÉBREUX.

THOMAS (S.) n'est nommé par les trois premiers Évangélistes que dans le dénombrement des Apôtres (5); mais S. Jean en fait mention quatre fois;

(1) I, 1, 2.
(2) III *Rois*, 17, 1.
(3) *Ant.*, VIII, 13, 2.
(4) *Voy.* ÉLIE.
(5) *Matth.*, 10, 3. *Marc*, 3, 18. *Luc*, 6, 15. *Act. des Ap.*, 1, 13.

trois fois il l'appelle Θωμᾶς ὁ λεγόμενος Δίδυμος, ajoutant ainsi le mot hébreu תְּאוֹמָא, qu'il traduit par le grec Δίδυμος, *le Jumeau*, comme surnom. D'après Eusèbe (1) il aurait aussi porté le nom de Judas. On conclut de S. Jean, 21, 1, que Thomas était Galiléen. Les disciples, craignant les embûches qu'on tendait au Seigneur, voulurent le détourner de se rendre à Béthanie, où il allait ressusciter Lazare; mais, le Seigneur ayant persévéré dans sa volonté de partir, Thomas s'adressa à ses collègues et leur dit : « Allons et mourons avec lui (2) ! » Il donna ainsi un éclatant témoignage de son amour pour le Seigneur (*avec lui*, c'est-à-dire avec le Seigneur, et non avec Lazare), et prouva en même temps qu'il ne comprenait pas les paroles par lesquelles, peu de temps auparavant, le Christ avait déclaré que son heure n'était pas encore venue (3).

S. Thomas (4) interrompit, durant la Cène, le discours du Seigneur, disant : « Vous savez où je vais et la voie qui y mène, » par ces mots : « Seigneur, nous ne savons pas où vous allez ; comment en saurions-nous le chemin ? »

Ceci prouve également qu'il ne comprenait pas clairement encore la haute et divine nature de son Maître. Ainsi s'explique pourquoi il ne veut pas croire la nouvelle que lui annoncent les Apôtres après la résurrection : « Nous avons vu le Seigneur, » et pourquoi, pénétré de la douleur de la perte de son Maître, il répond, avec la promptitude qui le caractérise dans tout ce qu'il dit : « Si je ne vois à ses mains les traces des clous, si je ne mets mes doigts dans ses plaies et ma main dans son côté, je ne le croirai pas. » Là-dessus le Seigneur lui apparaît et lui ordonne de faire ce qu'il lui a demandé, et de n'être pas incrédule, mais de croire. Cette apparition du Christ ressuscité transforme l'Apôtre ; il s'écrie plein de foi : *Mon Seigneur et mon Dieu* (1) !

Après la descente du Saint-Esprit, ce fut, dit-on, S. Thomas qui envoya Thaddée à Abgar, dans Édesse (2). Suivant Origène (3) S. Thomas prêcha l'Évangile aux Parthes ; cette tradition est d'accord avec ce que dit Sophronius (4), que Thomas prêcha parmi les Mèdes, les Perses, les Caramaniens, les Hyrcaniens et les Bactriens (qui étaient soumis à l'empire parthe ou en étaient voisins). Sophronius nomme aussi les mages, et de là sans doute la tradition suivant laquelle S. Thomas aurait baptisé les trois rois de l'Orient (5). S. Grégoire de Nysse (6) nomme encore la Mésopotamie. D'autres données ajoutent que Thomas prêcha dans les Indes et l'Éthiopie ; mais il est douteux que ces mots désignent les pays ainsi nommés de nos jours, ou un des États limitrophes des frontières méridionales et orientales de l'empire romain. Il est vrai que les Nestoriens des Indes orientales prétendent avoir reçu l'Évangile de S. Thomas, se nomment, par ce motif, Chrétiens de S. Thomas, et que l'on montre son tombeau à Méliapour (7) ; mais cette tradition n'est rien moins que sûre (8). On est générale-

(1) *Hist. eccl.*, I, 13, 5.
(2) *Jean*, 11, 16.
(3) V. 9 et 10.
(4) *Jean*, 14, 5.

(1) *Jean*, 20, 24. Cf. Grég. le Grand, hom. 26 *in Evang.* : « Egit miro modo superna clementia ut discipulus ille dubitans, dum in Magistro suo vulnera palparet carnis, in nobis vulnera sanaret infidelitatis. Plus enim nobis Thomæ infidelitas ad fidem quam fides credentium discipulorum profuit, quia, dum ille ad fidem palpando reducitur, nostra mens omni dubitatione proposita in fide solidatur. »
(2) *Voy.* Abgar, Édesse.
(3) Dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, 3, 1.
(4) *Ad Hier. catal.*
(5) *Voy.* Épiphanie (fête de l').
(6) Ep. 13, dans Gall., VI.
(7) *Voy.* Indes et Nestoriens.
(8) Cf., dans la *Revue cathol. de Louvain*, du mois de mai 1851, un article de L. Neve.

ment d'accord pour reconnaître que S. Thomas mourut martyr, que ses réliques se trouvaient, au quatrième siècle, à Édesse et y étaient en grande vénération. D'après la tradition admise dans le Martyrologe romain, il fut percé de coups de lance, sur les ordres du roi, à Calamine (est-ce dans les Indes, est-ce Méliapour, dans les Indes orientales ?); son corps aurait été de là porté à Édesse (cette translation est mentionnée, dans le Martyrologe romain, au 3 juillet); d'Édesse il fut transféré à Ortona, en Italie. L'Église latine célèbre sa fête le 21 décembre; l'Église grecque, le 3 juin.

Cf. Tillemont, *Mémoires*, t. I, p. 394; Buttier, *Vies des Saints*, trad. par Räss et Weis, t. XVIII, p. 448; sur les écrits attribués à S. Thomas *voyez* APOCRYPHE (*littérature*).

REUSCH.

THOMAS A KEMPIS se nommait *Thomas Hämerken* ou *Hemerken* (*Malleolus, Hämmerchen*), et naquit à Kempen, dans le diocèse de Cologne, en 1380, et plus vraisemblablement en 1379.

A dater de 1395 il fréquenta l'école de Deventer, dirigée par Florent Radewyns, et en 1400 il fut admis au couvent des Chanoines réguliers de Saint-Augustin, de la congrégation de Windesheim (1), sur le mont Sainte-Agnès, près de Zwoll, dans le diocèse d'Utrecht. Il y fit profession, en 1406, entre les mains de son frère Jean, qui était prieur du couvent, et fut ordonné prêtre en 1413. En 1429 il devint sous-prieur; mais, peu de temps après, un interdit papal qui frappa le diocèse d'Utrecht l'obligea de quitter son monastère pour plusieurs années. Pendant qu'il était ainsi exilé à Arnheim il perdit son frère Jean, en 1432. A son retour, en 1448, il fut une seconde fois élu sous-prieur. Il mourut le 24 juillet 1471, âgé de plus de 90 ans.

(1) *Voy.* CLERCS DE LA VIE COMMUNE et CHANOINES.

Voici l'éloge naïf qu'en fait un de ses contemporains (1) : *Anno Domini* 1464 *adhuc vixit auctor hujus tractatus, sc. Thomas, canonicus regularis professus in monte Stæ Agnetis ... Homo provectæ ætatis tunc temporis et antiquior totius ordinis putabatur. Hic fuit brevis staturæ, sed magnus in virtutibus; valde devotus, libenter solus et nunquam otiosus; custos oris sui præcipuus, et tamen cum devotis valde libenter de bonis loquebatur, ut puta de antiquis moribus et patribus, et tunc proprie jucundus erat. In loquendo vel scribendo magis curabat affectum inflammare quam acuere intellectum. Compositus erat in moribus, ab aliena et sæcularia referentibus recedens. Incompositos et excedentes diligenter redarguit. Monebat dulciter, adhortans ad meliora; dulcis et affabilis erat omnibus, maxime devotis humilibus. Hæc pauca de pluribus ejus bonis percepimus ab uno patrum qui eum veraciter novit.*

Thomas, de même que beaucoup de ses confrères, s'occupait assidûment de copier des livres; on cite, par exemple, un Missel et une Bible de la main de Thomas, écrits en 1417.

Mais il composa lui-même une série de livres ascétiques excellents, qu'il transcrivit plusieurs fois pour l'usage de ses confrères. On voit combien de tout temps on attacha de prix à ces ouvrages par les nombreuses éditions qu'on en fit et qui furent entreprises immé-

(1) Nous donnons tout entier ce passage encore peu connu, qui se trouve pour la première fois imprimé dans l'ouvrage de Mgr Malou, autrefois professeur et bibliothécaire de l'université catholique de Louvain, depuis devenu évêque de Bruges : *Recherches historiques et critiques sur le véritable auteur du livre de l'Imitation de Jésus-Christ*, 2e édit., Louvain, 1849, p. 213.

diatement après la découverte de l'imprimerie. Les plus anciennes éditions sont celles de Paris (1493), de Nurenberg (1494); les meilleures sont celles du P. Sommatius, Jésuite, Anvers (1600), plusieurs fois réimprimées, et d'Eusèbe Amort, Cologne (1728).

Ces œuvres comprennent :

1° Des sermons, 30 discours aux novices, 9 aux religieux sur les vertus monastiques, et 36 sermons sur la vie de Notre-Seigneur, etc. ;

2° Des opuscules ascétiques : *de Imitatione Christi*, *Soliloquium animæ*, *Hortulus rosarum*, *Vallis liliorum*, *de Tribus Tabernaculis* (la pauvreté, l'humilité et la patience), *de Disciplina claustralium*, etc. ;

3° Les biographies de Gérard Groot, Florent Radewyns et de neuf de ses disciples, de Ste Lidwina, une chronique du mont Sainte-Agnès (publiée par H. Rosweyd, Anvers, 1615) ;

4° Quelques lettres, des prières, des hymnes.

Tous ces ouvrages sont en latin ; Mgr Malou (1) a publié un petit traité en langue flamande, d'après un autographe de Thomas de 1456. Il y a diverses traductions allemandes de tous ces ouvrages, entre autres celles de Jacobs, Cologne, 1718, 3 vol., et de Silbert, Vienne, 1833.

Mais ce qui a rendu le nom de Thomas à Kempis plus célèbre que celui des plus illustres savants du monde, ce sont les quatre livres de son *Imitation de Jésus-Christ*. Il est inutile de faire l'éloge de ce livre ; il n'y a qu'une voix sur sa perfection ; le savant comme l'ignorant y puise des lumières et des sentiments d'édification, et ce n'est pas une hyperbole que de dire avec Fontenelle que c'est le plus beau livre qui soit sorti de la main des hommes, puisque l'Évangile n'en vient pas. Depuis la première édition, publiée vers 1486 par Ginther Zainer, de Reutlingen, on ne peut compter les éditions qui en ont été faites, et il ne se passe pas une année qu'on n'en publie de nouvelles. Avant l'an 1500 il en avait paru vingt ; en 1486 on en publia deux traductions allemandes à Augsbourg et Tubingue ; les trois premiers livres furent traduits en 1448, avant la mort de Thomas, en allemand (1) ; en 1493 parut une traduction française, une autre portugaise, et depuis lors ce livre a été traduit dans presque toutes les langues, même en grec, par le P. Mayr, Jésuite, Augsbourg, 1615, et en hébreu, par Muller, Francfort, 1637 ; en hexamètres latins, en vers allemands, par Nebauer, Ratisbonne, 1822 ; en vers français, par Pierre Corneille. On en a publié des éditions de luxe, des éditions microscopiques, des polyglottes, comprenant les textes latin, italien, espagnol, français, allemand, anglais et grec, par J.-B. Weigl, Sulzbach, 1837. Un prêtre mort il y a une dizaine d'années à Cologne laissa une collection des éditions des œuvres de Thomas à Kempis, surtout de l'*Imitation*, au nombre de près de 500 ; mais ce chiffre est encore loin de la vérité.

Le titre actuel du livre de Thomas à Kempis, *de Imitatione Christi*, n'est pas tout à fait exact ; il a été pris dans le premier chapitre ; chacun des livres a un titre particulier. Ils sont souvent désignés dans les catalogues anciens comme quatre traités isolés et qui ne se suivent pas dans l'ordre qu'on observe aujourd'hui.

Mais précisément ce livre, auquel Thomas à Kempis doit sa renommée, lui a été souvent contesté, et il s'est élevé un conflit littéraire, presque sans égal dans l'histoire de la littérature, sur la question de savoir quel est l'auteur véritable de l'*Imitation*. Le conflit est

(1) L. c., p. 214.

(1) *Voir* Malou, p. 42.

aussi peu important que possible en lui-même, car le livre conserve sa valeur que l'auteur se nomme Thomas, Gerson ou Gersen, et l'on ne peut s'empêcher de penser à ces propres paroles de l'auteur, quel qu'il soit : *Non quæras quis hoc dixerit, sed quid dicatur attende* (1). Toute une série d'hommes savants et illustres, des ordres entiers, la congrégation de l'*Index*, l'Académie française et le parlement de Paris prirent fait et cause pour ou contre Thomas; c'est ce qui a rendu ce conflit fameux et nous oblige d'en dire quelques mots.

L'opuscule de Mgr Malou expose d'une manière intéressante et claire toute la controverse, les motifs allégués par les divers partis, et présente en résumé les faits suivants :

La discussion date du commencement du dix-septième siècle. Avant cette époque l'*Imitation* avait été imprimée d'après plusieurs manuscrits, une fois comme une œuvre de S. Bernard, dont il est impossible qu'elle soit; plusieurs fois sous le nom du fameux chancelier de l'université de Paris, Jean Gerson (1363 à 1429); mais habituellement sous le nom de Thomas à Kempis, et, vers 1600, ce dernier était généralement admis comme l'auteur de l'*Imitation*, ainsi que le reconnaissent tous les partis. En 1604 l'Espagnol Manriquez trouva le livre cité dans un discours attribué à S. Bonaventure (à tort, comme on le prouva plus tard); or, S. Bonaventure ayant vécu avant Thomas et Gerson († 1273), ni l'un ni l'autre ne pouvait être l'auteur du livre si le discours était authentique. A la même époque le P. Rossignoli, Jésuite, trouva dans la maison de son ordre, à Arona, près de Milan, un manuscrit de l'*Imitation* dans lequel l'auteur était nommé *abbas Johannes Gersen* ou *Gesen*. Cette maison ayant autrefois appartenu aux Bénédictins, il présuma que le manuscrit provenait de ces religieux (il fut démontré plus tard qu'il n'en était rien) et que Gersen avait été un abbé des Bénédictins. Il fit part de sa découverte à ses célèbres confrères le P. Possevin et le P. Bellarmin, et ceux-ci le félicitèrent de sa trouvaille, sans examiner la question plus à fond. Le P. Héribert Rosweyd, d'Anvers, autre Jésuite, qui entendit parler de la prétention de Rossignoli, écrivit immédiatement à Rome que les titres de Thomas étaient trop bien établis pour que cette découverte pût les ébranler (1615), et plus tard Bellarmin, dans son *Catalogue*, attribua également l'*Imitation* à Thomas.

Cependant le fait était parvenu à la connnaissance du Bénédictin Constantin Caiétan, qui, s'enflammant jusqu'à l'extravangance pour la gloire de son ordre, exploita avec un zèle infatigable la découverte de son confrère. On ignorait généralement l'existence de l'abbé Jean Gersen ou Gesen, et il n'a pas été démontré jusqu'à ce jour qu'il ait jamais existé. Malgré cela Caiétan fit imprimer, à Rome, l'*Imitation* sous le nom du *venerabilis vir Joannes Gesen* (plus tard il écrivit *Gersen*), *abbas ordinis S. Benedicti*.

Bientôt après on trouva un exemplaire de l'édition de Venise, de 1501, sur lequel une main inconnue avait écrit : *Hunc librum non compilavit Joh. Gerson, sed V. Johannes, abbas Vercellensis*, et dès lors on désigna ce Gersen, dont on *supposa* l'identité avec l'abbé de Verceil, comme abbé de Saint-Étienne de Verceil. On identifia aussi, sans autres preuves, avec Gersen, *Jean de Cabanaco* (ou Cavaglie), qui était indiqué comme l'auteur de l'*Imitation* dans un autre manuscrit.

Le P. Rosweyd prit la défense de

(1) I, 5, 1.

Thomas à Kempis contre Caiétan, dans les *Vindiciæ Kempenses*, 1617, et les deux adversaires échangèrent des libelles très-vifs l'un contre l'autre. Caiétan considéra comme une grande victoire la permission que lui accorda la congrégation de l'*Index*, en 1638, de faire imprimer l'*Imitation* sous le nom de Gersen. Dès lors une série de Bénédictins prit à tâche de défendre les titres de leur prétendu confrère Gersen, tandis que les chanoines réguliers de Saint-Augustin fournirent une phalange de défenseurs à Thomas à Kempis. En 1640 le cardinal de Richelieu, faisant imprimer une magnifique édition de l'*Imitation*, fut circonvenu par les Bénédictins et par les Augustins, qui le supplièrent, les uns de la publier sous le nom de Gersen, les autres sous celui de Thomas, tandis que le P. Labbe se prononçait en faveur du chancelier Gerson. Richelieu, pour sortir d'embarras, fit imprimer le livre sans nom d'auteur, ce que les Bénédictins proclamèrent une nouvelle victoire.

La cause de Gersen fut plaidée durant le dix-septième siècle par le Bénédictin anglais Valgrave, par Thomas Mezler, Bénédictin de Zwiefalten, par Quatremaire, Bénédictin de Saint-Maur et de Launoy; celle de Thomas à Kempis, par les Augustins Fronteau et Werlin, Thomas Carré, Ph. Chifflet et G. Héser, Jésuite d'Ingolstadt. Carré et Héser insistèrent les premiers sur les raisons intrinsèques qui militaient en faveur de Thomas : Héser, en relevant les nombreux germanismes de l'*Imitation* (1); Carré, en démontrant la ressemblance de la langue de l'*Imitation* avec les écrits incontestés de Thomas à Kempis (2).

Le conflit dégénéra, en 1650, en fâcheuses personnalités, à Paris, entre le thomiste Naudé, docteur en médecine, et les gersénistes Quatremaire et Roussel; les injures proférées de part et d'autre furent portées devant le parlement de Paris. Après une enquête de deux années, durant laquelle on demanda à l'Académie française une explication authentique du mot *rabougri*, dont s'était servi Naudé, le Parlement blâma les deux partis et défendit d'imprimer l'*Imitation* sous le nom de Gersen.

A cette époque le P. Raynaud, Jésuite, fit valoir deux nouveaux arguments importants en faveur de Thomas, savoir : la ressemblance de l'*Imitation* avec les écrits d'autres membres de la congrégation de Windesheim, et l'usage fréquent fait par l'école de Gérard Groot des mots *devoti* et *devotio*.

La controverse cessa pendant vingt ans. Durant cette période les Bénédictins se mirent à rechercher et à recueillir des manuscrits favorables à Gersen, car c'était sur les manuscrits surtout qu'ils s'appuyaient. De 1671 à 1687 eurent lieu à Paris plusieurs réunions des savants les plus considérés pour décider de l'âge des manuscrits apportés des deux côtés. Cette recherche fut poursuivie par les Oratoriens Le Cointe et Dubois, par les Jésuites Garnier et Hardouin, Baluze, de Valois, Cotelier et Du Cange. Mabillon prit part aussi aux travaux et se prononça en faveur des Bénédictins. En 1700 Dupin recueillit tous les arguments mis en avant jusqu'alors et les publia dans une dissertation détaillée, ajoutée au douzième volume de sa *Bibliothèque*, sans pouvoir se décider pour aucun des trois prétendants (*Fecistis probe*, dit-il à la fin avec Térence, *incertior sum multo quam dudum*).

Au dix-huitième siècle la controverse fut reprise, surtout en Allemagne, où les Bénédictins Erhard et

(1) *Lexicon Germanico-Thomæum*, Ingolst., 1651.

(2) *Th. a Kempis a seipso restitutus*, Paris, 1651.

A. März combattirent pour Gersen; Derbillon, l'abbé Trautvein, et notamment l'Augustin Eusèbe Amort, pour Thomas. Amort publia toute une série d'opuscules et de brochures dans ce sens.

En France Valart eut, en 1758, la malheureuse idée d'expurger la langue de l'*Imitation* des germanismes et des solécismes dont elle fourmille, selon lui; ce texte, tristement remanié, passa dans plusieurs belles éditions.

Au dix-neuvième siècle la controverse prit un caractère plus national, les ordres religieux ne jouant plus le même rôle qu'autrefois. Les Italiens Nazione, de Turin, et Cancellieri, de Rome, s'élevèrent en faveur de Gersen, ainsi que le chevalier de Grégory, né à Turin, mais résidant en France, qui prit fait et cause pour Gersen, d'abord dans une dissertation sur la culture du riz en Lombardie (qui chercherait là des arguments en faveur de Gersen ?), puis dans un Mémoire spécial *sur le Véritable Auteur du livre de l'Imitation*, Paris, 1827, traduit en allemand par Weigl, avec des explications et des additions, Sulzbach, 1832. Il s'appuie notamment sur une ancienne notice manuscrite, d'après laquelle l'*Imitation* existait déjà en 1347, ce qui n'est pas une preuve en faveur de Gersen, mais ce qui constaterait, si la notice était authentique, que l'auteur n'est ni Thomas ni Gersen. Rohrbacher, dans son Histoire de l'Église (1), se prononce aussi pour Gersen.

Le chancelier Gerson, qui dans les périodes antérieures de la controverse n'avait eu qu'un petit nombre de timides avocats, par exemple Langlet-Dufresnoy (1731), trouva des défenseurs plus hardis au dix-neuvième siècle, en France, dans Gence, Barbier, Onésime Leroy, Géraud (2), Thomassy (1). La cause de Thomas à Kempis fut soutenue en Hollande par Delprat (2), Scholz (3), en Belgique par Mgr Malou, en Allemagne par Silbert (4), Ullmann (5), Böhring (6) et Héfélé (7).

(1) T. XVIII, p. 433.
(2) *Univers* de 1842.

Nous pouvons résumer brièvement les motifs allégués par les trois partis. Quant à *Gersen*, son existence n'es pas démontrée (8); plusieurs manuscrits, sans doute, portent son nom (9); mais la plupart ne sont pas datés, et dans beaucoup d'entre eux Gersen n'est évidemment qu'une faute et l'on doit lire Gerson (10). Les motifs intrinsèques sont sans force en sa faveur (11).

Gerson est nommé comme auteur dans deux manuscrits de 1444 et 1460, et plusieurs autres non datés, ainsi que dans beaucoup d'éditions imprimées avant 1500 (le manuscrit de Salzbourg, de 1463, dit *Jean Gers*, que l'on interprète *Gersen* et *Gerson*); mais déjà dans l'édition des œuvres de Gerson de 1488 on dit formellement que l'*Imitation* n'est pas de lui; dans une édition de 1489 de Lyon (on sait que Gerson mourut dans cette ville), l'*Imitation* est formellement attribuée à Thomas, et l'opuscule *de Meditatione cordis* qui y est ajouté, est attribué à Gerson (12); l'*Imi-*

(1) *Biographie de Gerson*, 1843.
(2) Dans son livre sur Gérard Groot et sa fondation, Utrecht, 1830.
(3) *Diss. qua Thomæ a Kemp. sententia de re christiana exponitur et cum Gerardi Magni et Wesselii sententiis comparatur*, Grœningue, 1839.
(4) *Gersen, Gerson et Kempis*, Vienne, 1828, en réponse à Gence et Barbier.
(5) Supplément au tome II des *Réformateurs avant la Réforme*, Hambourg, 1842.
(6) *Thomas de Kempen, auteur de l'Imitation de Jésus-Christ*, Berlin, 1849.
(7) Compte rendu du livre de Bœhring, dans la *Revue trimestrielle* de Tubingue, 1850, p. 344.
(8) Malou, p. 133.
(9) Dupin, p. 183.
(10) Malou, p. 137.
(11) Id., p. 154.
(12) Id., p. 208.

tation ne se trouve pas dans le catalogue des œuvres de Gerson, rédigé par son frère Jean, en 1423, ni dans un autre catalogue rédigé par Carésius en 1429, année de la mort de Gerson. Leroy cite une ancienne traduction française des trois premiers livres, de 1462, tirée d'un manuscrit trouvé à Valenciennes; le nom de l'auteur des trois livres n'est pas cité, mais les trois livres sont réunis en un seul volume, avec un ouvrage de Gerson, d'où on ne peut naturellement encore rien conclure, quoique Leroy ait eu la malheureuse pensée de considérer ce texte français comme l'original et le texte latin comme une traduction (1). Les preuves intrinsèques sont moins favorables à Gerson qu'à Thomas et sont en partie contraires à Gerson (2).

Thomas à Kempis a en sa faveur :

1. Plusieurs données positives provenant de contemporains bien informés, par exemple Jean Buschius, chanoine de Windesheim depuis 1420, ami de Thomas (il dit expressément dans la *Chronique* de Windesheim, écrite en 1464, sept ans avant la mort de Thomas : *Th. de Kempis, qui plures devotos libros composuit, videlicet, « Qui sequitur me, de Imitatione Christi, » cum aliis*); Hermann Ryd, né en 1408 (*Frater iste, qui compilavit librum de Imitatione, dicitur Thomas, suppriore in monasterio montis S. Agnetis... Vixit autem hic compilator adhuc anno* 1454, *et ego... eodem anno fui eidem locutus*); Pierre Schott d'Augsbourg et d'autres (3).

2. Des manuscrits, notamment un manuscrit des trois premiers livres, avec cette notice : *Ille tractatus editus est a.... Thoma de K., descriptus ex manu auctoris, anno* 1425, et un autre manuscrit de 1441, comprenant les quatre livres en tête d'autres opuscules de Thomas, qui ne sont pas contestés, écrits de sa propre main. Il est invraisemblable que Thomas, comme on l'a prétendu, ait transcrit de sa main, en tête de ses propres écrits, l'œuvre d'un autre auteur sans ajouter aucune observation (1).

3. Beaucoup d'anciennes éditions.

4. L'évidente ressemblance de l'*Imitation*, dans sa teneur, son style, sa langue, avec les écrits incontestés de Thomas et avec ceux des autres membres de sa congrégation de la même époque, tels que Joseph de Heusden, Buschius, Florent Radewyns, etc. (2); les nombreux germanismes du livre (3).

Les motifs qu'on a mis en avant pour démontrer que l'*Imitation* existait avant Thomas sont sans force. Le manuscrit d'où Grégory déduit que l'Imitation existait en 1347 est sans valeur, comme l'a parfaitement établi Mgr Malou (4). Les preuves intrinsèques alléguées contre Thomas sont insoutenables, quelques-unes sont de véritables sophismes (5).

Liebner, dans le programme de Pentecôte de Göttingue de 1842, a publié un écrit ascétique en onze chapitres (6), qui se trouvait, comme second livre de l'*Imitation*, entre le premier et celui qu'on appelle habituellement le second, dans un manuscrit trouvé par Ranke à Quedlinbourg, tandis que le troisième livre habituel manque (7). Mais cet écrit s'éloigne beaucoup trop de l'*Imitation* par les pensées et le style pour qu'on

(1) Malou, p. 180.
(2) Id., p. 206.
(3) Dupin, p. 168. Malou, p. 87. Héfélé, l. c., p. 351.

(1) Malou, p. 54.
(2) Dupin, p. 171. Bœhring, l. c., p. 198. Malou, p. 67, 216.
(3) Malou, p. 71.
(4) Id., p. 90.
(5) P. 168.
(6) Malou, p. 123, 126.
(7) Réimprimé dans Malou, p. 226.

puisse lui attribuer une valeur quelconque, qui d'ailleurs ne porterait que sur l'autorité du manuscrit de Quedlinbourg (1). Ce livre n'est probablement pas même un produit de l'école de Gérard Groot (2).

Cf. *Nouvelles Considérations historiques et critiques sur l'auteur et le livre de l'Imitation de Jésus-Christ*, ou précis et résumé des faits et des motifs qui ont déterminé la restitution de ce livre à Jean Gerson..., par J.-B.-M. Gence. Paris, Treuttel et Würtz, 1832, in-8° de 96 pages. Morceau déjà imprimé à la suite de la Dissertation sur soixante traductions de l'*Imitation de Jésus-Christ*, par A.-A. Barbier. Paris, 1812, in-12 et in-8°, mais reproduit, dans cette nouvelle édition, avec des augmentations.

Mémoire sur le véritable auteur de l'Imitation de Jésus-Christ, par M.-G. de Grégory, revu et publié par les soins de M. le comte Lanjuinais. Paris, 1827, in-12 de 146 pages.

L'opinion exposée dans cet écrit a été combattue par M. Daunou dans le *Journal des Savants*, octobre et novembre 1827; d'un autre côté, le marquis de Fortia (*Revue encyclop.*, 1827, volume XXXV, pag. 720-24) a soutenu le système favorable à J. Gersen.

Jugements motivés sur l'âge du Codex de Advocatis, dont les abréviations, etc., ne permettent pas de le rapporter à une époque antérieure au quinzième siècle, recueillis et publiés par J.-B.-M. Gence. Paris, impr. de Moquet, 1835, in-8°.

Biographie littéraire de J.-B.-M. Gence, ancien archiviste, éditeur et traducteur du livre des Consolations intérieures, dit vulgairement *de Imitatione Christi*, revu sur le plus grand nombre des manuscrits des diverses contrées, et restitué à son ancien auteur titulaire, Jean Gerson.... Paris, impr. de Moquet, 1835, in-8°.

Histoire du livre de l'Imitation de Jésus-Christ et de son véritable auteur. Paris, 1842, 2 vol. in-8°, par le chev. de Grégory.

Études sur les Mystères. Paris, 1827, in-8°, par M. Onésime Leroy.

Collectanea Gersoniana, ou Recueil d'études, de recherches et de correspondances littéraires ayant trait au problème bibliographique de l'origine de l'*Imitation de Jésus-Christ*, publiées par Jean Spencer-Smith. Caen, Hardel, et Paris, Derache, 1843, in-8° de 336 pages.

Recherches historiques et critiques sur le véritable auteur du livre de l'Imitation de Jésus-Christ; examen des droits de Thomas à Kempis, de Gersen et Gerson, avec une réponse aux derniers adversaires de Thomas à Kempis.....; suivis de documents inédits, par Mgr J.-B. Malou, évêque de Bruges. Paris et Tournay, H. Casterman, 1858, grand in-8°. Troisième édition, revue et augmentée, et contenant une bibliographie complète de la controverse.

Un article de M. Ernest Grégoire, dans la *Nouvelle Biographie générale*, col. 542-57.

Bibliothèque de l'Imitation de Jésus-Christ, par M. Vert, contenant: Éternelle Consolation; Études historiques et critiques sur l'Imitation; Gersonia, relevé des textes; Résumé et conclusion. Toulouse, Aug. Abadie, 1860, 4 vol. in-18.

REUSCH.

THOMAS BECKET. *Voyez* BECKET.

THOMAS CAMPANELLA, philosophe, naquit en 1568 à Stilo, en Calabre. Il fit preuve de bonne heure de grandes dispositions littéraires, d'une vive imagination et d'une prodigieuse mémoire;

(1) Malou, p. 212. Ullmann, *Études et critiques*, 1843, 1.

(2) *Rev. d'Achterfeld et Braun*, 1842, cah. 4, p. 137 et 206.

son jugement toutefois n'était pas sûr. Dès l'âge de douze ans il eut une réputation de poëte et d'orateur. Il fut destiné par ses parents à l'étude du droit; mais l'ardent jeune homme, entraîné par son imagination, renonça à une étude trop sévère et trop calme pour lui. La réputation d'Albert le Grand et de S. Thomas d'Aquin le décida à entrer dans l'ordre des Dominicains. Il s'appliqua alors à l'étude de la philosophie aristotélicienne, en fréquentant les universités de Naples et de Cosenza. Mais son esprit inquiet et indiscipliné le dégoûta bientôt des formes roides et rigoureuses de cette philosophie. Il s'adressa alors à d'autres systèmes, surtout à la doctrine de Platon. Il puisa dans ce philosophe les idées communistes qui répondaient à sa manière de voir personnelle, les proclama dans sa République du Soleil, *Civitas Solis* (1), et prétendit améliorer le sort du peuple en revendiquant en faveur des pauvres sur la propriété des riches un *droit* rigoureux, que le vrai communisme chrétien (2) ne réclame que de la *charité*.

Campanella, en déclamant contre les Aristotéliciens, s'attira beaucoup d'ennemis; il quitta en conséquence Naples en 1592 et résida alternativement jusqu'en 1598 à Rome, Florence, Padoue, Venise, Bologne, et dans d'autres villes d'Italie; après quoi il revint dans sa patrie. La nature inquiète et mobile de Campanella ne put se contenter des études de philosophie et de théologie; il s'adonna en même temps à la médecine et à l'astrologie. Aimant par-dessus tout le paradoxe et soutenant souvent les opinions les plus étranges, il fut bientôt accusé de pratiquer la magie et de professer l'athéisme. Il fut même accusé de haute trahison à propos de ses prophéties astrologiques. En effet Campanella annonça, d'après l'observation des astres, disait-il, une révolution dans Naples pour l'année 1600: il eut en même temps le courage de travailler directement à affranchir son pays de la tyrannie des Espagnols et à y introduire la république. Beaucoup de mécontents partageaient les opinions de Campanella et s'attachèrent à lui. On l'accusa de s'être secrètement entendu avec la Porte Ottomane, et en 1599 Campanella fut arrêté comme chef d'une conjuration politique. Il soutint à sept reprises, pendant vingt-quatre heures de suite, les tortures de la question, sans faire aucun aveu. Il fut condamné à une détention perpétuelle et languit vingt-sept ans en prison. Quand on connut son malheur il excita une sympathie universelle. En 1608 le Pape Paul V intervint auprès de la cour d'Espagne pour obtenir sa liberté. D'autres amis de l'humanité intercédèrent pour lui, notamment les riches Fugger d'Augsbourg; mais ce fut en vain. Enfin le Pape Urbain VIII obtint sa liberté en promettant de faire instruire son procès. On feignit de le livrer à l'Inquisition, et en 1629 il fut absous et obtint une pension du Pape. Urbain lui accorda la libre entrée de son palais; l'ambassadeur de France à Rome le combla de prévenances, ce qui excita la jalousie de la cour d'Espagne. La crainte des embûches qu'on pouvait lui dresser lui fit prendre la fuite en 1634; il se retira en France. Il fut honorablement accueilli à Paris par le cardinal de Richelieu, qui avait des vues sur Naples, et il gagna tellement les bonnes grâces du ministre qu'il fut appelé aux délibérations relatives aux affaires d'Italie et reçut une pension de 2,000 livres. Campanella s'occupa en même temps de travaux littéraires; à dater de 1635 il surveilla une édition complète de ses œuvres, qu'il entreprit au couvent

(1) *Voy.* COMMUNAUTÉ DES BIENS.
(2) *Voy.* COMMUNISME.

des Dominicains de la rue Saint-Honoré, mais qu'il ne put achever, la mort l'ayant enlevé le 21 mai 1639.

L'imagination était la faculté prédominante de Campanella. La science sérieuse, stricte et logique, avec ses principes arrêtés et ses conséquences rigoureuses, n'était pas la sphère dans laquelle il aimait à se mouvoir. C'était la poésie surtout qui emportait son âme sur ses ailes de flamme. Aussi on peut dire en vérité de lui que sa philosophie est poétique et que ses poëmes sont pleins de philosophie. Durant sa longue captivité il charma ses tristes loisirs par la poésie. Le conseiller aulique de Weimar Tobie Adami, qui l'avait visité dans sa prison, publia en 1622, in-4°, à Francfort-sur-le-Mein, un beau recueil des poésies de Campanella, dont Herder a donné des extraits précieux (*Adrastea*).

Au point de vue théologique Campanella n'est pas un guide sûr; il n'interprète pas toujours la vérité révélée suivant l'esprit de la tradition catholique; son penchant pour les explications cabalistiques, sa prédilection pour les idées théosophiques ne lui permettent pas d'aller au delà d'un certain éclectisme dogmatique; aussi ses opinions théologiques parurent-elles souvent suspectes et téméraires à l'Église. Celui de ses nombreux écrits, dont en général le style est rude et désordonné, qui éveilla le plus l'attention, fut son *Atheismus triumphatus*, Rome, in-fol., 1631; Paris, 1636, in-4°. On rangea, il est vrai, cet écrit parmi les livres apologétiques de la religion; mais des gens capables d'en juger le mettent parmi les ouvrages hostiles à la foi. D'après leur opinion, Campanella, en se donnant l'air de combattre les athées, semble plutôt les favoriser, tant ses réponses à leurs objections sont faibles. Aussi pensent-ils que ce livre serait mieux nommé *Atheismus triumphans*. Il en est ainsi de sa *Monarchia Messiæ*, un de ces livres qu'on recherche d'abord et dont on réprouve ensuite le contenu. La *Monarchia Hispanica* contient aussi de faux principes. Beaucoup de ses écrits sont encore manuscrits et dispersés dans les bibliothèques. Jöcher, dans son *Lexique des Savants*, a donné le catalogue de ses livres, dont les principaux sont: *Philosophia sensibus demonstrata*, Naples, 1591; *Prodromus Philosophiæ instaurandæ*, 1617; *Realis philosophia*, comprenant la physique, la morale, l'économie et la politique; *Universalis Philosophia*, traité de métaphysique; *Civitas Solis*, appendice de la *Realis Philosophia*. Ses *Lettres* et ses *Poésies* ont été traduites par madame Collet, 1844.

Campanella donne lui-même des détails sur sa vie dans son *Syntagma ad Gabriel. Naudauem de libris propriis*, etc. Salomon Cyprien a publié une biographie complète de Campanella en 1705 et 1722.

Cf. *Dictionnaire de la Conversation rhénan*, t. II.

DUX.

THOMAS (CHRÉTIENS DE SAINT-). *Voyez* INDES, NESTORIENS, THOMAS, apôtre.

THOMAS CANTIPRATANUS (*Cantipratensis, de Cantiprato*), savant néerlandais, naquit dans le bourg de Lewis, non loin de Bruxelles, en 1186 d'après Lemyre, en 1201 d'après d'autres. Issu d'une noble famille, il reçut son surnom de l'abbaye de Cantimpré, située près de Cambrai, où il fut d'abord chanoine régulier de Saint-Augustin. En 1232 il entra dans l'ordre des Dominicains, suivit les cours d'Albert le Grand, à Cologne, étudia ensuite au couvent de Saint-Jacques, à Paris, et devint supérieur et lecteur à Louvain. Finalement, disent quelques biographes, il fut nommé évêque suffragant de Cambrai. On donne comme

année de sa mort 1268, 1270, 1272, 1280, le 15 mai.

Ses ouvrages sont : *Bonum universale de apibus mysticis* (éd. 1597); *Vita S. Christinæ mirabilis in Hasbania; Vita Mariæ Ogniacensis; Vita sanctæ Lutgardæ* (traduit en espagnol et en italien); *Vita S. Mariæ Iprensis; de Naturis rerum* 20 *libri; Vita Joannis, abbatis primi monasterii Cantipratensis.*

THOMAS D'AQUIN (S.). Ce docteur de l'Église jouit dès son apparition dans le monde d'une autorité si générale et si incontestée; il la conserva si intacte jusqu'à nos jours, il a toujours été dans l'Église un tel sujet d'admiration et de respect, qu'il serait étonnant qu'il n'eût pas trouvé une foule de biographes.

En effet nous possédons, outre ce que rapportent plus ou moins en détail de sa vie les grands ouvrages traitant de l'histoire de l'Église, des dogmes, des lettres et de la philosophie, un grand nombre de monographies de S. Thomas anciennes et modernes. Durant sa vie même Gérard de Frachéto et Thomas Cantipratanus parlèrent de lui dans leurs écrits. Peu après sa mort Étienne de Salanache et Ptolémée de Luc, dans ses Annales (1), publièrent sa biographie. Mais la première biographie complète et détaillée est celle de Guillaume de Thou (*Guillelmus de Thoco*), Dominicain, qui avait connu S. Thomas et contribua particulièrement à sa canonisation. Cette biographie est devenue, avec les actes du procès de la canonisation, la source des biographies suivantes : de Bernard Guido († 1331), une compilation de la biographie de de Thou et des actes du procès; de Pierre de Natalibus (dans le *Catalogus Sanctorum*); de Jacques de Susata; S. Antonin, archevêque de Florence (2) († 1459), Claude de Rota, Jean Garzonias (1), Jean-Ant. Flaminius Forocornetensis (2), Laurent Surius (3), et celles de deux inconnus, dont l'un, au quatorzième siècle, combina les biographies de G. de Thou et de Bernard Guido, les remania et les publia sous le titre de *Acta S. Thomæ;* dont l'autre attribua son travail à Jacques de Voragine (4). Cette biographie ne peut pas être de J. de Voragine, du moins dans son entier, parce qu'elle raconte la canonisation de S. Thomas. Le procès de canonisation ne fut introduit que sous Jean XXII, vers 1320, et J. de Voragine était mort dès 1298. Plus tard on ajouta une *Vita S. Thomæ* à l'édition des *Opuscula* du Vénitien Ant. Pizaménus, Vienne, 1498, et à l'édition des œuvres complètes de S. Thomas publiée à Rome en 1570, d'après les ordres du Pape Pie V. A dater de ce moment il se passa un assez long temps sans qu'on s'occupât de S. Thomas. Ce ne fut qu'au siècle dernier que de nouvelles biographies parurent rapidement les unes après les autres; telles furent : Touron, *Vie de S. Thomas d'Aquin*, etc., Paris, 1737; Wielmius, *de Doctr. et script. D. Thomæ Aquin.*, Brix., 1747, et surtout B. de Rubéis, *de Gestis et script. ac doctr. S. Thomæ Aquin.*, Venet., 1750. Dans les temps modernes ont paru : Feigerlé, *Vita Th. a Villan., Th. Aq. et Laur. Just.*, Vienne, 1837; Delécluze, *Grégoire VII, Franç. d'Assises et Thomas d'Aquin*, Paris, 1844; Bareille, *Hist. de S. Th. d'Aquin*, Louv., 1846; Harry Hörtel, *Thomas d'Aquin et son temps*, Augsbourg, 1846; Ch. Jourdain, *Philosophie de saint Thomas d'Aquin*, 2 vol. in-8°, Paris, 1858, ouvrage cou-

(1) *Voy.* ÉGLISE (histoire de l').

(2) *Chronicon*, p. III, tit. 23, c. 7.

(1) *De Viris illustribus ord. Præd.* de Leander Alberto, Bologne, 1517.

(2) *Vitæ Patr. ord. Prædic. Catal. SS. adscript.*, Bologne, 1529.

(3) *Vita Sanctorum*, publiée plus tard par Ant. de Sienne, Louvain, 1575.

(4) Voir *Legenda aurea*, n. 211.

ronné par l'Académie des Sciences morales, qui a été deux fois traduit en italien, à Naples et à Florence.

Nous suivrons dans notre esquisse les données de Guill. de Thou et les actes de la canonisation (1), et nous puiserons dans les autres ouvrages cités ce qui sera nécessaire pour compléter notre travail.

Thomas naquit en 1226 à Roccasecca, château appartenant à sa famille et situé dans le royaume de Naples. Les biographes postérieurs à Guill. de Thou élèvent des doutes sur son lieu de naissance et se demandent si ce fut Roccasecca ou Aquino, principale résidence de sa famille. Suivant G. de Thou il n'y a aucun doute. Dans tous les cas le nom d'Aquin est tout simplement un nom de famille. Son père était Landolphe, comte d'Aquin, seigneur de Lorette et de Belcastro. Il donna tout naturellement à son fils Thomas son nom d'Aquin, qui était des plus considérés parmi la noblesse du pays. Son grand-père, Thomas d'Aquin, avait épousé Francesca, sœur de l'empereur Frédéric Barberousse; sa mère Théodora était issue d'une famille de princes normands.

La grandeur future de Thomas d'Aquin fut prédite dès sa naissance. Tandis que sa mère était grosse pour la cinquième fois et habitait, comme de coutume, le château de Roccasecca, elle vit entrer un jour chez elle un pieux ermite, nommé Bonus, qui lui dit : « Réjouissez-vous, madame; vous enfanterez un fils, et vous le nommerez Thomas. Vous formerez avec votre époux le vœu de le voir un jour moine du mont Cassin, dans l'espoir qu'il y parviendra à la prélature et à la possession de grands revenus; mais Dieu en disposera autrement. Il deviendra Frère prêcheur et brillera tellement par sa science et sa sainteté que nul dans son siècle ne l'égalera. » Lorsque l'enfant eut cinq ans il fut confié aux Bénédictins du mont Cassin. Ses facultés extraordinaires et les soins consciencieux de ses instituteurs le mirent à même, au bout de six ans, de pouvoir suivre les cours de l'université. Il fut envoyé à Naples, dont l'université alors récente était déjà très-florissante. Frédéric II l'avait fondée en 1224, et avait su lui imprimer un mouvement extraordinaire en y appelant les maîtres les plus célèbres de tous les pays. Thomas eut pour maître, dit G. de Thou, dans les langues et la philosophie, *in grammaticalibus et logicalibus,* Pierre Martin; dans les sciences naturelles, Pierre d'Hibernie. Thomas demeura six ans à Naples, c'est-à-dire jusqu'en 1243. Non-seulement il avait terminé ses études avec éclat, mais il avait conservé, au milieu de la corruption des mœurs qui régnait a Naples, la pureté et la piété qu'il avait apportées du mont Cassin. Il était devenu par sa vertu un objet d'étonnement et d'admiration pour toute la ville. Cependant le jeune étudiant avait conçu un projet que personne ne soupçonnait encore. La vue de la perversion profonde et générale des mœurs, le spectacle de la déplorable barbarie que les guerres perpétuelles de l'empereur contre le Pape avaient répandue en Italie, fortifia dans son âme une résolution qui avait ses racines profondes dans sa rare piété. Il pensait à renoncer au monde, à chercher son bonheur dans la solitude d'une cellule monacale, et peut-être songeait-il dès lors à exercer un jour une action salutaire dans l'Église.

Après avoir terminé ses études philologiques et philosophiques, au lieu de revenir à la maison paternelle, il entra subitement dans l'ordre de Saint-Dominique. On a fait toutes sortes de

(1) *Voir* Bolland., 7 mars.

suppositions relatives à cette démarche. On a accusé les Dominicains d'avoir séduit un jeune homme qui donnait des espérances extraordinaires et appartenait à une famille illustre. Mais, et les actes de Thomas le prouvèrent bientôt, il n'était pas homme à se laisser séduire et entraîner à une résolution quelconque contre son gré. Les motifs qui lui firent choisir l'ordre de Saint-Dominique étaient simples et faciles à comprendre. Ce qu'il cherchait, il ne pouvait le trouver que dans un des deux ordres mendiants. Il donna la préférence aux Frères prêcheurs, abstraction faite de toute autre considération, parce qu'Albert le Grand appartenait à cet ordre et qu'il remplissait alors, pour ainsi dire, toute l'Europe du bruit de sa science. Les Dominicains de Naples, parmi lesquels on nomme surtout Jean de Saint-Julien, ne firent autre chose que confirmer le jeune Thomas d'Aquin dans sa détermination. On a aussi reproché à Thomas d'avoir accompli une démarche aussi décisive sans avoir demandé la permission de ses parents, sans même les en avoir avertis, comme si ce n'était pas l'affaire de chacun de choisir sa vocation et de suivre l'appel de sa conscience, au moins dans le cas où le choix est évidemment bon et salutaire, ce qu'on peut affirmer sans contredit du choix de la vie religieuse. Les objections des parents ne pouvaient naître que du désir de voir leur fils demeurer dans le monde, y remplir un rôle digne de son rang, ou du moins entrer dans un ordre riche et considéré, comme celui des Bénédictins. Mais il est évident qu'il n'y avait là aucune raison légitime pour arrêter Thomas et l'obliger à consulter sa famille. Les événements qui se succédèrent justifièrent suffisamment le parti qu'il prit de ne pas l'avertir. Il avait bien jugé la situation et parfaitement apprécié les dispositions de chacun. La mère de Thomas se trouvait alors à Roccasecca avec ses deux filles; les deux fils aînés, Landolphe et Rinaldo, étaient à l'armée de l'empereur, en Toscane. Le père ne vivait plus à cette époque, du moins de Thou n'en parle pas. Ce que dit l'un des témoins du procès de canonisation, d'après lequel le père aurait encore vécu à ce moment, paraît résulter d'une erreur.

La résolution de Thomas fut bientôt connue à Roccasecca. Théodora s'empressa de se rendre à Naples, les uns disent pour détourner son fils de son projet, les autres pour l'y confirmer. Quoi qu'il en soit, les Dominicains craignirent l'entrevue, et, présumant ou sachant qu'elle arriverait à Naples, ils avaient envoyé par précaution le jeune novice au couvent de Sainte-Sabine, à Rome. Théodora, avertie, partit pour Rome, y découvrit la résidence de son fils, mais ne parvint pas à le voir, les Dominicains l'ayant, en toute hâte, envoyé, avec quelques frères, à Paris. Théodora ne put s'y rendre; mais elle apprit assez promptement son départ pour envoyer un message à ses fils, en Toscane, les chargeant de surveiller le passage de leur frère, et, au cas où ils pourraient le rejoindre, de l'envoyer à Roccasecca. Les jeunes officiers s'acquittèrent d'autant plus volontiers de la mission que leur donnait leur mère qu'ils ressentaient un vif mécontentement de la résolution de leur frère. Ils parvinrent à arrêter le voyageur entre Bolzéna et Sienne, cherchèrent en vain à le dépouiller du costume de son ordre, et l'envoyèrent sous bonne escorte à Roccasecca. Théodora éprouva une vive joie en revoyant son fils bien-aimé et fit tout au monde pour le détourner de son projet. Elle échoua et se décida à enfermer Thomas dans une tour du château, où il fut retenu prisonnier.

Seules ses sœurs purent lui rendre visite, avec l'injonction de poursuivre les tentatives de leur mère.

Le résultat de leurs efforts fut qu'au bout d'un certain temps les deux jeunes filles prirent à dégoût les joies mondaines, apprirent à aimer une vie plus sérieuse et plus pure, embrassèrent résolûment le parti de leur frère, l'aidèrent à rentrer secrètement en communication avec les Dominicains, qui lui firent parvenir des livres et le mirent à même de continuer ainsi ses études. Il s'occupa alors principalement de la lecture de l'Écriture sainte, des Sentences de P. Lombard et d'Aristote. Il apprit, dit-on, par cœur la Bible et les Sentences, ce qui, d'après la manière dont il s'en sert dans son ouvrage, n'est pas invraisemblable. Cette captivité dura pendant près de 18 mois, jusqu'en 1245. A cette époque les deux frères, profitant d'un court armistice conclu entre le Pape et l'empereur, vinrent à Roccasecca et résolurent de mettre promptement un terme à cette situation étrange. Exaspérés de la persévérance de leur frère, ils eurent recours à des voies de fait brutales, déchirèrent son costume et l'obligèrent à prendre d'autres vêtements. Ils finirent, en voyant qu'ils ne venaient à bout de rien, par recourir à un infâme moyen, qu'on a peine à concevoir de la part de fils de famille, et qui ne s'explique que par l'épouvantable grossièreté de mœurs dans laquelle était tombée l'Italie, et particulièrement l'armée impériale. Ils firent venir de Naples une courtisane connue pour sa beauté et ses artifices et l'envoyèrent au prisonnier. A peine la malheureuse Napolitaine voulut-elle mettre en jeu ses séductions habituelles et Thomas eut-il remarqué où elle voulait en venir qu'il prit dans la cheminée un tison enflammé et en menaça la courtisane, qu'il chassa de son appartement. Délivré de cet assaut, il dessina avec le charbon de son tison éteint une croix sur la muraille, se jeta à genoux devant ce signe du salut, pria avec ferveur, s'endormit et eut une vision qui le remplit de force et de joie : il vit et sentit deux anges qui lui serraient les reins et lui promirent que désormais sa chasteté serait à l'abri de toute atteinte.

Thomas n'eut pas à prendre de résolution nouvelle : elle était arrêtée depuis longtemps ; mais il se jugea dégagé de toute obligation vis-à-vis de sa famille. Il prit, à l'aide de ses sœurs et de sa mère, des mesures propres à assurer sa fuite et les mit bientôt à exécution. Il fut descendu par la fenêtre dans la corbeille par laquelle depuis longtemps lui arrivaient ses livres, reçu au bas du château par quelques frères de son ordre, et conduit à Naples, où, sans retard, il fit profession. Ainsi se termina sa lutte avec sa famille ; on ne l'inquiéta pas davantage ; car ses frères furent à cette époque emprisonnés par les ordres de l'empereur, sur une plainte des Dominicains, qui, profitant de l'armistice entre le Pape et l'empereur, les avaient accusés d'avoir grossièrement outragé leur ordre. Certains biographes disent, il est vrai, que Théodora se rendit encore une fois à Rome pour prier le Pape Innocent IV de prescrire à Thomas de sortir de l'ordre qu'il avait choisi, et que le Pape, s'étant par un sérieux examen convaincu de la vocation de Thomas, décida qu'il resterait dans l'ordre des Frères prêcheurs, qu'on lui remettrait l'abbaye du mont Cassin, mais que Thomas refusa résolûment cette faveur, et qu'alors seulement Théodora renonça à toute tentative ultérieure. Ces données sont très-incertaines et ne méritent aucune croyance ; elles ne sont pas d'accord entre elles et diffèrent de plusieurs années en ce qui concerne la prétendue translation du mont Cassin. G. de Thou ne sait rien

de tout cela. Selon lui Théodora était instruite de la fuite de son fils et l'avait secrètement favorisée, et ce qui prouve que de Thou est dans le vrai, c'est que les autres biographes n'osent pas révoquer en doute ce qu'il dit. Comment dès lors Théodora aurait-elle entrepris de nouvelles démarches pour arracher Thomas à son ordre? En général, d'après G. de Thou, la conduite de Théodora se présente sous un aspect tout différent de l'opinion commune. Suivant cette opinion Théodora aurait positivement mis obstacle à l'entrée de Thomas dans l'ordre de Saint-Dominique et toute sa conduite aurait eu pour but de l'en arracher; Guillaume de Thou, au contraire, fait nettement entendre, ce que les actes du procès confirment, que Théodora, loin d'être effrayée de la démarche inattendue de son fils, en fut réjouie, se souvenant de la prédiction de l'ermite Bonus et étant convaincue qu'elle commençait à se réaliser. Le but de son voyage à Naples fut d'affermir son fils dans sa résolution, et elle ne conçut quelque mécontentement contre les Dominicains que lorsqu'à Rome ils lui refusèrent de lui laisser voir son fils et ne voulurent pas croire, comme elle les en assurait, qu'elle n'avait d'autre dessein que d'examiner, et non d'empêcher son projet. C'est ainsi que s'explique la mission qu'elle donna à ses fils en Toscane. Quant à sa conduite à Roccasecca, elle aurait eu seulement l'intention d'éprouver le novice et de voir s'il était véritablement appelé par Dieu à devenir Dominicain. Le récit de Guillaume nous paraît ne pas permettre de doute. Comment Théodora n'aurait-elle pas remarqué, ce que ses deux fils virent dès leur arrivée, que les deux sœurs s'entendaient avec Thomas? Si elle l'avait remarqué, comment n'aurait-elle pas conclu que l'entretien des jeunes filles avec leur frère le confirmait dans sa résolution, et comment aurait-elle continué à autoriser ces entrevues journalières jusqu'à l'arrivée de ses fils?

On pourrait objecter que la résistance de Théodora prouvait qu'elle avait accordé peu de croyance à la prédiction de l'ermite. Et toutefois elle se conduisit à cet égard comme on doit agir dans des cas semblables; elle observa les événements, espérant que petit à petit la prophétie se réaliserait, mais se gardant bien d'y contribuer personnellement, empêchant Thomas de la réaliser lui-même, c'est-à-dire d'entrer dans l'ordre des Dominicains, et accomplissant ainsi ce que l'ermite avait prophétisé. Elle se montra donc femme de sens, digne des éloges que lui donne G. de Thou. Il n'y a pas de difficulté non plus dans cette partie de la prophétie par laquelle Bonus annonça que Théodora désirerait voir Thomas abbé du mont Cassin; car Théodora pouvait nourrir ce désir alors même que tout se passa comme le raconte G. de Thou.

Thomas, après avoir prononcé ses vœux, fut envoyé au chapitre général de Rome pour recevoir les instructions relatives à son éducation ultérieure. Le chapitre décida que le noble et jeune profès, sur lequel on fondait de brillantes espérances, serait confié au maître le plus célèbre de l'ordre, à Albert le Grand (1), qui dirigeait alors les études des Dominicains à Cologne. Dès que le chapitre fut terminé Thomas partit pour Cologne, en passant par Paris, accompagné par le général de l'ordre, Jean Teutonicus. C'était en 1245; quelques biographes disent 1244, mais le chapitre général se tint à Rome en 1245, en 1243 à Paris, en 1244 à Bologne, et en 1246 de nou-

(1) *Voy.* ALBERT LE GRAND.

veau à Paris. Ces dates sont catégoriques. Thomas se fit remarquer à Cologne par son humilité et son silence; toutefois ses condisciples ne purent s'empêcher de tenir des propos moqueurs sur son compte; ils le nommaient habituellement le bœuf muet de Sicile. Les plus bienveillants avaient pitié de lui, mais les plus intelligents reconnurent bientôt qu'on devait attendre des choses extraordinaires de ce jeune moine taciturne, pieux et modeste.

Albert le Grand l'avait dès le principe jugé et apprécié, et, comme les progrès prodigieux de Thomas dans ses études ne laissaient pas de doute sur ce qu'on devait en espérer, Albert voulut faire naître une occasion qui permettrait de mettre le jeune profès dans toute sa lumière. Il ordonna une discussion publique à laquelle Thomas dut prendre part. Thomas discuta de manière à exciter l'admiration de toute l'assistance. C'est sur quoi Albert avait compté. « Nous l'appelons un bœuf muet, dit-il après la séance; mais il fera entendre un mugissement qui retentira dans le monde entier : *Nos vocamus istum bovem mutum; sed ipse adhuc talem dabit in doctrina mugitum quod in toto mundo sonabit* (1). » Albert avait eu une bonne intention en provoquant cette démonstration, mais elle était imprudente; si Thomas n'avait pas été dès lors confirmé dans l'humilité, il eût difficilement échappé aux dangers du succès. C'est ce que vit fort bien son judicieux biographe, qui se croit obligé de remarquer formellement qu'il n'en résulta pas de dommage pour Thomas : *Juvenis autem, qui cor suum in humilitatis fundaverat pavimento, ex tanti magistri testimonio et ex tam honorabili actu scholastico non erexit in superbiam animum nec mutavit solitæ simplicitatis exemplum* (1).

(1) Guill. de Thou, *Vita S. Th.*, c. 3, n. 18.

La même année 1245, Albert fut envoyé à Paris pour y recevoir le doctorat et professer au couvent de Saint-Jacques. Thomas lui fut adjoint afin d'achever sa théologie sous sa direction. Il la termina en 1248 et retourna alors avec Albert le Grand à Cologne, où il demeura adjoint à ce grand docteur en qualité de *magister studiorum*. Il fit à ce titre des cours de philosophie, d'Écriture sainte, des leçons sur les *Sentences* de P. Lombard, et commença dès lors le *Commentaire sur les Sentences* et quelques autres opuscules. Au bout de deux ans (il avait alors vingt-cinq ans) il fut ordonné prêtre, chargé de prêcher, et se distingua sous ce rapport comme dans tout ce qu'il entreprenait. En 1251 une nouvelle sphère d'activité s'ouvrit devant lui; il fut envoyé à Paris pour y recevoir les grades académiques; il fut d'abord admis au baccalauréat avec une telle distinction qu'à la demande du chancelier de l'Université il fut chargé d'un cours de théologie à la Sorbonne, contrairement à la règle qui n'accordait cette fonction qu'à ceux qui avaient étudié la théologie pendant huit ans et étaient âgés de trente-cinq ans. Thomas, se jugeant trop faible pour une pareille charge, ne l'entreprit que par obéissance et en demandant avec larmes l'assistance du Seigneur. Ce ne fut pas en vain, comme le succès le prouva. On raconte qu'à cette occasion un Dominicain mort lui apparut et lui dit : « Ta prière est exaucée; accepte la charge; Dieu est avec toi. » En même temps le vieux moine lui avait recommandé de prendre pour règle de conduite cette parole du Psalmiste : *Rigans montes de superioribus tuis, de fructu operum tuorum satiabitur*

(1) G. de Thou, l. c.

terra (1); et G. de Thou remarque à ce sujet que Thomas fut tellement éclairé par l'Esprit de Dieu (il ne se mettait jamais au travail sans prier) qu'on ne peut s'écarter de sa doctrine sans courir le danger de porter atteinte à la pureté de la foi ou à celle des mœurs (2). Thomas se mit donc à commenter les *Sentences*, d'abord sous la surveillance d'un docteur, au bout d'un an en qualité de licencié, sans plus être assisté et avec un succès croissant de jour en jour. C'est à l'autorité dont Thomas jouit dès lors que nous devons plusieurs de ses opuscules, tels que : *de Regimine Judæorum* (dédié à la duchesse de Brabant) ; *Responsiones ad Joh. Vercellens.* (qui devint général de l'ordre) ; *ad Orator. Venet.; ad Lector. Bisuntinum; ad Reginaldum Privernatem*, *de Sortibus ; ad Jac. de Burgo, Exposit. primæ et secundæ Decretal. Innoc. III ; de Angelorum natura*, etc. On le consultait de tous côtés ; il avait à se prononcer dans une foule de questions sur lesquelles on demandait son avis. Ce fut le *Commentaire sur les Sentences* qui fut le principal ouvrage qu'il publia à cette époque.

Thomas écrivait peu lui-même ; il avait l'habitude de dicter, occupant, dit-on, deux ou trois secrétaires à la fois. Mais en 1255 Thomas fut appelé sur un plus vaste théâtre encore ; il eut pour ainsi dire à paraître et à parler devant toute la Chrétienté à l'occasion du conflit qui depuis longtemps s'était élevé entre l'université de Paris (3) et les deux ordres mendiants. Ce conflit avait éclaté de nouveau en 1253 et avait dégénéré en un combat violent et acharné. Dès 1254 la cause fut plaidée devant le Pape Alexandre IV, et Albert le Grand fut un des docteurs appelés à la discussion. Cependant la question en litige s'était fort agrandie ; elle avait changé de nature ; les partisans de l'Université, ne s'inquiétant plus seulement des rapports des ordres mendiants avec l'Université, attaquaient violemment l'existence même des ordres religieux. Cette attaque avait éclaté notamment dans un écrit de Guillaume de Saint-Amour, publié sous le titre de *de Periculis novissimorum temporum*, dans lequel il cherchait à démontrer : 1° que les moines n'étaient pas capables en général de prêcher et de professer, puisque l'enseignement appartenait aux évêques et à ceux qu'ils en chargeaient et surveillaient eux-mêmes ; 2° que les moines mendiants n'avaient pas même le droit d'exister, puisque chaque homme est tenu de travailler et que la mendicité est immorale. Ce fut cet écrit qui amena Thomas à prendre part à la discussion, les ordres mendiants ayant déféré le pamphlet au Pape pour en obtenir la condamnation.

L'affaire étant extrêmement grave et difficile, le Pape désira connaître l'opinion de Thomas, qui était déjà célèbre et hautement estimé partout. Thomas fut donc assigné à Rome, ou plutôt à Anagni, résidence du Pape. Thomas rédigea sans retard un écrit qui réfutait solidement l'opuscule de Guillaume de Saint-Amour et justifiait d'une manière éclatante les ordres mendiants. Ce traité excita l'admiration du Pape et de tout le monde. Le livre de Guillaume fut condamné. Thomas remania et développa plus tard son traité et le publia sous le titre de *Clypeus potestatis ecclesiasticæ... contra Guill. de Amore et illius sequaces, impugnantes Dei cultum et religionem*. C'est un des opuscules de l'auteur les plus dignes d'attention. Il n'est peut-être pas inutile de remarquer que G. de Thou place ces événements sous le pontificat de Clément IV (1265-1268), et nomme

(1) Ps. 103, 13.
(2) *Vita*, c. 3, n. 17.
(3) *Voy.* SORBONNE.

comme général de l'ordre Jean de Verceil (1264-1284), ce qui a causé quelque embarras. Mais Guillaume ne commet ici qu'une légère erreur. Le conflit dont nous parlons se renouvela sous Clément IV. Guill. de Saint-Amour ayant publié sous un titre différent l'écrit condamné par Alexandre IV et l'ayant soumis au Pape, Thomas eut encore une fois à émettre son opinion en qualité de maître du palais, *magister palatii*. De Thou a omis d'indiquer que cet événement ne fut que le renouvellement ou la continuation de l'ancien conflit.

Thomas revint à Paris dans la même année (1256), et, la paix ayant été rétablie entre l'Université et les ordres mendiants, il reçut le doctorat en même temps que son ami S. Bonaventure, et continua sans interruption à professer et à écrire jusqu'en 1261. A cette époque Urbain IV, à peine monté sur le trône, appela Thomas à Rome. C'est durant cette période qu'il composa plusieurs de ses grands ouvrages : *Quæstiones quodlibetales*, *de Veritate*, *Compendium Theologiæ* (commençant par ces mots : *Æterni Patris Verbum*, et qu'il faut distinguer d'un autre écrit interpolé) ; *de Perfectione vitæ spiritualis* (complément du livre dirigé contre G. de Saint-Amour) ; plusieurs commentaires, notamment *in Epistolas S. Pauli apostoli*, et enfin son chef-d'œuvre, *Summa, contra Gentiles*. Thomas composa cette Somme à la demande de son général, pour Raymond de Pennafort, qui, très-avancé en âge à cette époque, s'occupait presque exclusivement de la conversion des Juifs et des Maures d'Espagne (1).

Thomas se propose un double but dans sa *Somme* : celui de justifier la foi catholique : 1° d'une manière positive ; 2° d'une manière négative, c'est-à-dire de démontrer d'une part la vérité de la foi catholique en elle-même, d'autre part de démontrer les erreurs des opinions adverses : *Propositum est veritatem quam fides catholica profitetur manifestare, errores eliminando contrarios.* Comme ces erreurs partent de divers côtés et se fondent souvent sur des opinions toutes différentes, il ne suffit pas de les combattre par des arguments positifs ; ainsi, par exemple, les arguments qu'il faut faire valoir contre les Juifs (en les tirant des livres de l'Ancien Testament) ne sont pas admissibles contre les musulmans, et, réciproquement, les arguments employés contre les hérétiques sont inapplicables aux Juifs et aux païens, etc. Il faut donc, si l'on veut réfuter, non telle ou telle erreur, mais toutes les erreurs, revenir à la raison naturelle, dont tout le monde reconnaît nécessairement l'autorité : *Unde necesse est ad naturalem rationem recurrere, cui omnes assentire coguntur.* Si la raison elle-même est insuffisante pour constater la vérité entière, elle peut cependant reconnaître *quelque chose* de la vérité, et cela suffit pour démontrer ce qui est erroné et comment la vérité démonstrative s'accorde avec la foi chrétienne : *Quæ tamen in rebus divinis deficiens est. Simul autem veritatem aliquam investigantes ostendemus qui errores per eam excludantur, et quomodo demonstrativa veritas fidei Christianæ religionis concordet.* Vues de ce côté, c'est-à-dire par rapport à leur compréhensibilité, les vérités de la foi catholique se divisent en deux classes ; les unes dépassent absolument la portée de la raison humaine, les autres sont accessibles à la raison et sont par là même l'objet de la connaissance purement philosophique : *Quædam namque vera sunt de Deo quæ omnem facultatem humanæ rationis excedunt, ut Deum esse trinum et unum ;*

(1) *Voy.* Raymond de Pennafort.

quædam vero sunt ad quæ etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deum esse, Deum esse unum, et alia hujusmodi, quæ etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis. Par conséquent, dans un ouvrage comme celui que Thomas avait en vue, les vérités devaient être traitées les unes autrement que les autres. Les vérités accessibles à la raison naturelle doivent être démontrées par des preuves rationnelles ou par le simple procédé logique de la raison, qui suffit pour réfuter les adversaires. Quant aux vérités inaccessibles à la raison, cela ne suffit pas; elles ne peuvent être établies par des démonstrations, et, dans ce cas, il faut se contenter de réfuter les arguments allégués par les adversaires : *Ad primæ igitur veritatis manifestationem per rationes demonstrativas quibus adversarius convinci possit procedendum est. Sed, quia tales rationes ad secundam veritatem haberi non possunt, non debet esse ad hoc intentio ut adversarius rationibus convincatur, sed ut ejus rationes, quas contra veritatem habet, solvantur.* Ceci est toujours possible, puisque la raison naturelle ne peut être contraire à la vérité de la foi, *cum veritati fidei ratio naturalis contraria esse non possit.* Par conséquent son travail se divise en deux parties : la première comprend les vérités accessibles à la raison, *veritates perviæ;* la seconde, les vérités qui dépassent la portée naturelle de la raison, *veritates rationem excedentes, imperviæ, mysteria.*

La première partie se divise à son tour en trois sections : la première section traite des vérités relatives à Dieu en lui-même, à son existence, à ses attributs (*lib. I*); la seconde traite de la création et de la créature, particulièrement de l'homme (*lib. II*); la troisième, de la créature dans son retour vers Dieu, de l'éthique : but de l'homme, Providence divine, loi, conseil, grâce, volonté divine et humaine (*lib. III*).

Les vérités qui constituent la seconde partie (*lib. IV*) sont les suivantes : 1. la Trinité; 2. l'Incarnation (et le péché originel); 3. les Sacrements; 4. la Résurrection des corps; 5. la Destinée de l'âme après sa séparation du corps; 6. le Purgatoire; 7. le Jugement dernier; 8. l'État du monde après le jugement.

Le tout est précédé d'une introduction qui examine s'il faut appeler vérités de foi les vérités que la raison, comme telle, peut comprendre; si c'est à bon droit qu'on demande à l'homme d'admettre avec foi des vérités qu'il ne peut comprendre; si une telle foi n'est pas de la légèreté; si les vérités rationnelles peuvent contredire les vérités de la foi chrétienne; et enfin quelle valeur il faut attribuer en elles-mêmes et pour elles-mêmes aux démonstrations dont Dieu est l'objet.

Il n'est pas nécessaire d'insister ici sur l'excellence de cet ouvrage de S. Thomas : le monde entier l'a reconnue de tout temps; il est beaucoup plus facile à lire que la *Summa totius Theologiæ*, dont, malgré leur clarté et leur précision, les arguments sont plus compliqués. On peut sans crainte partager l'avis de François de Sylvestris, disant, dans sa Dédicace à Clément VII, que S. Thomas s'est, pour ainsi dire, surpassé lui-même dans sa *Summa adversus gentium errores* (*se ipsum quoque visus est superasse*). Malgré cela la valeur de cet ouvrage est loin d'atteindre celle de la *Summa totius Theologiæ.*

Abstraction faite de ce que le but du livre et la théorie de S. Thomas sur la compréhensibilité des vérités de la foi déterminent une division de toute sa philosophie en deux parties (ce qui n'est pas le cas de la Somme); abstrac-

tion faite de ce que, dans la *Somme théologique*, la dialectique est beaucoup plus ferme, les arguments plus forts et plus probants, car l'homme le mieux doué continue à se perfectionner à l'âge où S. Thomas entra après avoir achevé la Somme contre les Gentils); ce qui est décisif pour la supériorité de la *Somme théologique* sur la *Somme contre les Gentils*, c'est que celle-ci ne renferme rien qui ne soit dans celle-là, tandis que la première contient une foule de choses qui ne se trouvent pas dans la seconde. Si l'on veut bien étudier S. Thomas il faut lire les deux Sommes ensemble; partout où cela est nécessaire l'une est le complément et l'explication de l'autre.

Après avoir enseigné à Paris pendant dix années de suite, à quelques courtes interruptions près, S. Thomas, avons-nous dit, fut appelé à Rome, par Urbain IV, en 1261. Urbain voulut, à plusieurs reprises, le revêtir des dignités ecclésiastiques et même de la pourpre romaine; mais Thomas refusa constamment toute espèce d'honneur. Obéissant en tout comme un enfant, jamais on ne put le vaincre quand il s'agit de l'élever et de l'honorer; il voulait vivre et mourir en simple moine; non qu'il méprisât le bonheur, mais il ne le cherchait pas dans les charges et les dignités; il était un de ces hommes rares qui comprennent que la sagesse et la sainteté seules rendent heureux; il craignait, certainement avec raison, que les honneurs ne l'entravassent dans la recherche des biens véritables auxquels il aspirait. « Parmi tous les efforts des hommes, dit-il (1), l'étude de la sagesse, *sapientiæ studium*, est la plus parfaite, la plus sublime, la plus utile, la plus agréable : la plus parfaite, car l'homme participe dès ce monde à la véritable félicité en proportion des efforts qu'il fait pour parvenir à la sagesse : « Heureux, dit l'Écriture, celui qui demeure dans la sagesse (1) ; » la plus sublime, parce que c'est elle qui rend l'homme semblable à Dieu, qui a tout créé avec sagesse; c'est elle qui lui procure l'amitié de Dieu, la ressemblance produisant l'amour, et c'est pourquoi il est dit (2) : « La sagesse est un trésor inestimable pour les hommes; ceux qui s'en servent participent à l'amitié de Dieu; » la plus utile, parce que c'est par la sagesse qu'on parvient au règne de l'immortalité (3); enfin la plus agréable, parce que le commerce avec la sagesse est sans amertume, que l'on vit avec elle sans ennui, et qu'au contraire elle engendre la joie et le plaisir (4). »

S'il refusa toutes les dignités qui lui furent offertes, il accepta volontiers la charge de maître du palais, *magister palatii* (5), qui n'était point alors, comme elle le fut depuis, unie à une dignité particulière, mais qui le mettait en rapport permanent avec le Pape et l'obligeait notamment à l'accompagner dans tous ses voyages. Partout où le Pape s'arrêtait quelque temps, Thomas montait en chaire, prêchait dans les églises, donnait des instructions dogmatiques; ce qu'il fit à Viterbe, Pérouse, Orviéto, etc., etc. Il ne quitta qu'une fois et pour peu de temps le souverain Pontife.

En 1263 il fut obligé, en qualité de définiteur, d'assister au chapitre général de son ordre, tenu à Rome, et il put d'autant moins s'en dispenser qu'il dut faire valoir son autorité et son influence toute-puissante pour rétablir la discipline, qui se relâchait parmi les

(1) *Summa contra Gent.*, I, 2.

(1) *Ecclés.*, 14, 22.
(2) *Sagesse*, 7, 14.
(3) *Ib.*, 6, 21.
(4) *Ib.*, 8.
(5) *Voy.* MAITRE DU PALAIS.

Frères prêcheurs. Urbain IV mourut en 1264, et à dater de ce jour une nouvelle période commença dans la carrière de S. Thomas.

Dans le court espace de temps dont il vient d'être question, c'est-à-dire dans l'espace de trois à quatre ans, S. Thomas avait déployé une prodigieuse activité littéraire. Il avait composé, à la demande du Pape, un opuscule *Contra errores Græcorum,* court, mais substantiel, destiné à faciliter la réunion des Grecs et des Latins; puis sa *Catena aurea* (1), *id est Expositio continua super quatuor Evangelistas ex Latinis et Græcis autoribus, ac præsertim ex Patrum sententiis et glossis* (*artificio quasi uno tenore contextuque*) *conflata.* Cet ouvrage mériterait l'admiration la plus vive, quand même, comme Guillaume de Thou le présume, Thomas n'aurait pas dicté de mémoire les milliers de citations qui composent le contexte du livre.

Ce ne fut point fortuitement que ce commentaire fut nommé *Catena*, mais bien parce que l'auteur sut si bien adapter, lier, enchaîner et fondre ensemble les explications tirées des Pères de l'Église que le tout semble être coulé d'un jet. Le nom de chaîne, *catena*, d'abord appliqué au travail de S. Thomas, fut plus tard employé pour désigner des travaux analogues. On surnomma Chaîne d'or, *Catena aurea,* celle de S. Thomas, pour la distinguer de toutes les autres.

A la demande du même Pape Urbain IV S. Thomas avait composé, en 1264, l'œuvre la plus célèbre et incontestablement la plus sublime sortie de sa plume; nous voulons dire l'*Office du très-saint Sacrement*. On a souvent nié que S. Thomas fût l'auteur de cet office, mais sans aucun motif et contrairement aux témoignages les plus précis, les plus certains, les plus irréfragables

(1) *Voy.* CHAINES.

Ce fut à cette occasion que S. Thomas, ayant achevé son travail, se jeta à genoux devant son crucifix, demandant, en versant des larmes, s'il avait bien rempli sa tâche, et qu'il entendit le Christ lui dire : *Bene de me scripsisti, Thoma.* Quiconque a lu cet *Office* ne peut méconnaître qu'il a fallu la sagesse, la foi, la sûreté d'un S. Thomas pour accomplir une œuvre pareille. Ce fut aussi, dit-on, à la demande du PapeUrbain IV que Thomas écrivit son traité *de Trinitate*, explication du livre qui porte le même titre et qui est faussement attribué à Boëce (1). Enfin il publia à la même époque : *Declaratio quorumdam articulorum contra Græcos, Armenos, Saracenos, etc.* (*ad cantorem Antiochenum*), *de unitate intellectus, adv. Averroistas,* — il y démontre que chaque âme est une substance close en elle-même, indépendante, contrairement à l'opinion panthéiste d'une âme du monde dont les âmes particulières seraient des manifestations partielles, — et la plupart de ses commentaires sur Aristote. Il commenta le livre *de Interpretatione*, les *Analytica posteriora*, la *Phys. auscult.*; les trois premiers livres *de Cœlo et mundo*, le premier *de Gener. et corrupt.*; les deux premiers livres *Meteorum*, les deux derniers *de Anima*, *de Sensu et sensato*, *de Memoria et reminisc.*, *de Sommo et vigil.*; les deux livres *Metaphysicorum*; les dix livres *Ethic.* et les huit *Politicorum*.

Ce qu'il y a de plus important dans ces commentaires, c'est, comme le dit Ptolémée (Tholomæus ou plutôt Barthélemy) de Lucques (2), qu'ils procèdent par une méthode originale et

(1) Opusc. VII, dans l'édit. de Paris; dans d'autres 70 et 11.

(2) *Hist. ecclés.*, XXII, 24.

nouvelle, *singulari et novo modo tradendi*. Il entend par là que Thomas, possédant et comprenant le texte grec, procède avec critique, compare le texte grec avec les versions latines existantes, et rétablit ainsi très-souvent le sens véritable de l'auteur commenté (1).

Après la mort d'Urbain IV le Saint-Siége fut occupé par Clément IV, qui honora et aima peut-être plus encore S. Thomas que son prédécesseur. Dans sa bienveillance, si bien justifiée, le Pape, sans consulter S. Thomas, le nomma archevêque de Naples. Thomas fut obligé d'obéir, la bulle étant au moment d'être publiée; mais il se montra tellement troublé, tellement découragé, que le Pape eut pitié de lui et retira la bulle. S. Thomas, délivré de ce qu'il regardait comme un grand péril, se remit au travail avec une ardeur nouvelle. Il demeura à Rome durant l'année 1265 et travailla au couronnement de ses œuvres, à la Somme théologique, *Summa Theologiæ,* à laquelle il consacra tout son temps libre jusqu'à sa mort.

L'année suivante (1266) il se rendit dans la haute Italie, d'abord à Milan, pour honorer les reliques de saint Pierre de Vérone (2); puis, d'après les ordres de ses supérieurs, à Bologne, pour assister au chapitre général, pour y prêcher et y occuper une chaire de l'université. Des masses d'auditeurs se réunirent, comme partout, autour du professeur et du prédicateur, et l'université de Bologne prit un nouvel essor. En 1267 Thomas publia la *première partie de sa Somme*. En même temps il composa ou du moins commença son écrit *de Regimine principum*, adressé à Hugues de Lusignan, roi de Chypre.

(1) Cf. Jourdain, sur la traduction latine d'Aristote.

(2) *Voy.* PIERRE DE VÉRONE.

Cependant il est encore douteux que cet opuscule provienne de S. Thomas. De Rubéis prétend que le saint le commença et que Ptolémée de Lucques l'acheva. L'authenticité de l'opuscule *de Eruditione principum*, qui se rattache au précédent, est aussi douteuse.

S. Thomas ne demeura que trois ans environ à Bologne. En 1269 il fut obligé de se rendre à Paris pour assister à un chapitre général. Il consentit à reprendre sa chaire de Saint-Jacques, sur les instances de S. Louis, qui l'honorait plus que personne et le consultait dans les affaires les plus graves de son royaume, ce qu'il ne manqua pas de faire à l'occasion d'une croisade qu'il méditait alors.

S. Thomas resta deux ans à Paris et composa durant ce temps plusieurs opuscules, tels que : *de Anima, de Potentia Dei, de Spiritualibus Creaturis, de Vitiis et Virtutibus, de Humanitate Christi*, en continuant à travailler à sa Somme.

En 1271 il retourna à Bologne et publia la *seconde partie de la Somme.*

En 1272 une nouvelle sphère d'activité s'ouvrit pour lui. Plusieurs universités, celles de Paris, de Bologne et de Naples, avaient instamment prié le chapitre général des Dominicains de leur envoyer le prince des théologiens, car tel était dès lors le nom qu'on donnait à S. Thomas et que personne ne lui contestait.

Le chapitre général se décida en faveur de Naples, après avoir, selon toutes les probabilités, consulté le désir de S. Thomas. Ainsi, après une absence de vingt-huit ans, Thomas revint dans sa patrie. Les prophéties de l'ermite Bonus s'étaient accomplies. L'entrée du savant dans Naples fut triomphale; la ville et la campagne célébrèrent son arrivée comme un immense bonheur; tous les rangs rivalisèrent d'efforts pour honorer le grand homme. Le roi, Char-

les d'Anjou, se signala par le zèle avec lequel il mit à la disposition de S. Thomas tout ce qui pouvait lui être utile dans ses travaux et son enseignement. S. Thomas se remit à écrire un certain nombre d'opuscules, la seconde partie de son explication de Boëce, *de Trinitate*, son commentaire sur les prophètes, sur les Machabées, son explication des Épîtres et des Évangiles, ses traités *de Duobus Præceptis Charit. et decem legis præceptis*, *de Artic. fidei et sacram. Eccles.*, *super Symbolo Apostol.*, *expositio Orat. Domin. et Salut. Angelicæ*. Il s'occupa en même temps, durant ces dernières années de sa vie, de faire faire une nouvelle traduction des ouvrages d'Aristote d'après le texte grec. Nous avons déjà remarqué que, dans ses commentaires sur Aristote, il eut toujours égard au texte grec; il était donc naturel qu'il sentît l'extrême utilité, la nécessité urgente d'une nouvelle version faite sur l'original. Jusqu'alors on n'avait possédé les ouvrages d'Aristote que dans la vieille traduction de Boëce ou dans les versions de l'arabe; Albert le Grand se servit encore de ces dernières, et Roger Bacon se plaignit vivement, en 1260, des misérables traductions d'Aristote de son temps et des altérations qu'elles renfermaient. S. Thomas, comme pour résumer tous les genres de mérite de son siècle, eut celui de procurer un Aristote véritable et authentique à ses contemporains.

On ne sait pas d'une manière certaine quel est l'auteur de la traduction; on nomme surtout *Guillaume de Mörbecka*. Eut-il plusieurs collaborateurs? Quant au fait il est certain. G. de Thou dit positivement: *Scripsit etiam super philosophiam naturalem et moralem et super metaphysicam; quorum librorum procuravit quod fieret nova translatio quæ sententiæ Aristotelis continet clarius veritatem* (1). Cette donnée est non-seulement répétée dans une foule de témoignages ultérieurs, mais elle a été parfaitement constatée par des recherches plus récentes (2).

Au milieu de tous ces ouvrages exécutés à Naples S. Thomas travaillait sans relâche à la troisième partie de la Somme.

Mais son heure était venue. Ses forces étaient épuisées; le corps ne pouvait plus servir de demeure et d'instrument à ce grand esprit. Vers la fin de 1273 S. Thomas éprouvait de fréquentes faiblesses en même temps qu'il entrait souvent en extase. Le 6 décembre 1273 il acheva la quatre-vingt-dixième question de la troisième partie de la Somme (*de Partibus Pœnitentiæ in generali*). Dès lors il n'ajouta plus un mot à son travail. Il quitta l'étude et ne s'occupa plus que de la pensée de la mort. Elle ne se fit pas attendre. Grégoire X avait convoqué un concile général à Lyon et en avait fixé l'ouverture au 1er mai. Il désirait que S. Thomas y assistât, surtout parce qu'il devait être question de l'union des deux Églises. Quoique fort affaibli, S. Thomas crut devoir obéir au désir du Pape; il se mit en route vers la fin de 1274, accompagné par le P. Rinaldo da Piperno, un de ses plus anciens et de ses plus fidèles amis. Non loin de Naples il visita le château de Magenza, où s'était mariée une de ses nièces, la comtesse Francesca Cécano; mais il y tomba si gravement malade qu'on craignit pour sa vie. Ses extases augmentèrent et se prolongèrent, et donnèrent les plus vives inquiétudes au P. Rinaldo, qui cependant était habitué à le voir dans cet état. Quant à S. Thomas, il savait ce qui allait advenir. Après une extase qui avait duré fort long-

(1) *Voir* Jourdain, l. c.
(2) *Vita S. Th.*, IV, n. 18.

temps, il s'écria, en revenant à lui : « J'ai entendu des choses mystérieuses, » *arcana verba audivi*, et il ajouta que désormais il cesserait non-seulement d'écrire, mais de vivre. Dès que son état le permit il quitta sa nièce, car, dit-il, il ne convient pas qu'un moine meure dans une maison mondaine. Il ne se fit pas toutefois, comme on pouvait s'y attendre, ramener à Naples, mais prit sa route vers le nord et gagna Lyon. Il craignait de manquer à l'obéissance en revenant sur ses pas. Il arriva ainsi au couvent des Cisterciens de Fossanuova. Les moines le reçurent et le traitèrent comme un saint et mirent un grand empressement à le servir (1). Cependant S. Thomas se tenait dans une retraite profonde et absolue, et il ne recevait plus personne, pas même sa nièce, qu'il aimait tendrement. Son état s'améliora et l'on conçut quelque espoir. Profitant de cet instant de répit, ses hôtes l'entourèrent et le supplièrent de leur expliquer le Cantique des cantiques. Thomas ne put résister à leurs instantes prières et dicta le commentaire désiré. Il commeñce par ces mots : *Desiderantis vox*, et ne doit pas être confondu avec un autre sur le même livre qu'il avait composé autrefois.

Mais l'amélioration ne fut pas de longue durée ; Thomas reçut les derniers sacrements avec une grande dévotion, et mourut le 7 mars 1274, dans la quarante-neuvième année de son âge. En recevant le saint Viatique il s'écria : « Je vous reçois, ô mon Dieu, vous qui avez racheté mon âme, pour qui j'ai veillé, agi, travaillé, que j'ai prêché, enseigné, contre qui je n'ai jamais parlé. Vous savez que je ne suis pas entêté dans mes opinions ; si je devais avoir mal parlé de votre divin sacrement, je m'en remets aux censures de la sainte Église romaine, à laquelle je demeure obéissant en quittant cette vie (1). »

Dès que le saint fut mort et à l'heure même la nouvelle en fut répandue dans les lieux les plus éloignés. A Naples un Dominicain, nommé Paul, s'écria à la suite d'une vision : « Au secours ! au secours! On nous arrache le frère Thomas ! » A Cologne, le vieux Albert le Grand dit tout à coup le même jour : « Mon frère Thomas d'Aquin, mon fils en Jésus-Christ, qui a été une lumière de l'Église, est mort; Dieu me l'a révélé. » La nouvelle de cette mort jeta toute la Chrétienté dans le deuil; chacun reconnut et sentit que la perte qu'on venait de faire était la plus grande que pût éprouver alors l'Église. Mais au deuil se joignit aussitôt une joie pure et sereine : on était généralement convaincu que l'Église comptait un saint de plus. Le défunt fut immédiatement et sans opposition honoré comme un élu. De tous côtés des pèlerinages se dirigèrent vers Fossanuova, et Dieu ne cessa pas un instant de manifester la sainteté de son serviteur par les signes et les miracles les plus éclatants. Le procès de canonisation ne fut toutefois commencé que sous le pontificat de Jean XXII, en 1319, et la canonisation fut promulguée le 18 juillet 1325.

Immédiatement après le décès du saint on se disputa son corps. Les Dominicains le revendiquèrent comme leur propriété ; les Cisterciens de Fossanuova refusèrent de le restituer. La canonisation ne mit pas un terme à ce conflit. Ce ne fut qu'en 1368, c'est-à-dire près de cent ans après sa mort, que le Pape Urbain V trancha la question en faveur des Dominicains. Mais les Dominicains eux-mêmes n'étaient pas d'accord entre eux. Quel couvent posséderait des reliques aussi précieu-

(1) De Thou, X, 58.

(1) De Thou, X, 59.

ses? Après de longues négociations il fut décidé que Toulouse recevrait le corps, et le couvent de Saint-Jacques, à Paris, un bras du saint (une sœur de S. Thomas avait reçu une de ses mains). La déposition solennelle eut lieu à Toulouse le 28 janvier, à Paris le 18 juillet 1369 (1). Enfin, en 1567, Pie V proclama S. Thomas *docteur de l'Église*.

On a, dans les temps modernes, envisagé la discussion relative à la possession du corps de S. Thomas comme un fait triste et scandaleux; nous n'y voyons, quant à nous, qu'un zèle louable à honorer ce qui est digne d'honneur et à posséder ce qui en vaut la peine. S'il y a jamais eu parmi les hommes un corps qui fût le temple du Saint-Esprit, ce fut celui de S. Thomas d'Aquin; si jamais la grâce divine de Jésus-Christ s'est révélée vivante et sanctifiante dans un mortel, c'est dans S. Thomas. Ce qui distingue particulièrement S. Thomas, c'est sa science, la pureté de son cœur, son humilité, son esprit intérieur et sa parfaite indépendance du monde et de toute influence mondaine. Jean XXII a caractérisé la grandeur et la valeur de la science de S. Thomas en déclarant, au commencement du procès de canonisation, qu'il estimait que c'était pour lui et toute l'Église une grande gloire de pouvoir admettre Thomas dans le catalogue des saints; car Thomas avait plus éclairé l'Église que tous les autres docteurs, et l'on puisait plus de profit de ses livres en un an que de la doctrine des autres durant toute la vie : *Ipse plus illuminavit Ecclesiam quam omnes alii doctores, in cujus libris plus proficit homo uno anno quam in aliorum doctrina toto tempore vitæ suæ* (2). La pureté de S. Thomas a reçu un témoignage aussi sûr qu'éclatant dans la déclaration que son ami intime, Rinaldo da Piperno, fit immédiatement après sa mort, en disant : « J'ai été témoin de toute sa vie; j'ai connu sa conscience, je viens d'entendre sa confession générale. Je l'ai toujours trouvé aussi pur qu'un enfant de cinq ans. » *Ego istius doctoris totius vitæ et conscientiæ testis sum, et nunc generalem ejus confessionem audivi, quem ita semper purum reperi sicut puerum quinque annorum* (1). Mais S. Thomas ne s'est pas seulement illustré par la virginité corporelle; il a été doué d'une virginité plus haute, de la virginité de l'esprit. Ce qui fait le charme d'une jeune vierge, c'est la pureté du regard et de la parole, la délicatesse des mouvements, la modestie, la candeur et la simplicité; or toutes ces qualités se révèlent dans les écrits de S. Thomas. Sa science est le fruit d'un esprit vierge et pur, n'écrivant que sous la dictée de Dieu même. Son style a une force, une clarté et une magie presque égales à celles des classiques. C'est cette virginité spirituelle qui a valu à S. Thomas le titre de Docteur angélique, Ange de l'école, *Doctor angelicus*, quoiqu'on l'appelle aussi parfois l'Aigle, *Aquila*.

Ce que nous avons raconté de sa vie a suffisamment établi son humilité; son biographe en donne encore un exemple. Tandis que S. Thomas se trouvait à Bologne, le couvent reçut la visite d'un religieux étranger. Ce moine eut à sortir, et le prieur lui dit de prendre pour l'accompagner le premier frère qu'il rencontrerait. Ce fut Thomas, qui avait par hasard quitté un instant sa cellule. L'étranger, qui ne le connaissait pas, lui transmit l'ordre du prieur. Thomas avait bien des motifs d'excuse pour ne pas accompagner l'étranger, et entre autres motifs il souffrait beaucoup

(1) *Voir* Bolland., mars, t. I, p. 686-787.
(2) De Thou, XIII, 81.

(1) De Thou, X, 64.

d'une jambe; mais, sans faire la moindre réflexion, il suivit l'étranger en boitant, et marchant d'autant plus péniblement que l'étranger était pressé et allait fort vite. Dès qu'ils furent dans la rue le peuple se précipita en foule autour de S. Thomas pour lui marquer sa vénération et faire des reproches à l'étranger; mais Thomas intervint en assurant que tout était dans l'ordre.

Il prouva, dès les premières années de sa vie monastique, combien il avait sérieusement renoncé au monde et était inaccessible aux influences du siècle, lorsqu'il reçut la nouvelle des malheurs qui avaient frappé sa famille. A la suite des événements de 1245 (l'excommunication de l'empereur), et peut-être sous l'influence de ce qui était arrivé à S. Thomas, sa famille, qui appartenait depuis longtemps au parti des Gibelins, comme alliée de la maison impériale, s'était tournée contre l'empereur et avait embrassé la cause du Pape. L'empereur s'en vengea cruellement, ruina entre autres la ville d'Aquino, et plongea la famille dans une profonde détresse. Lorsque Thomas reçut ces tristes nouvelles il en fut profondément ému, sans être découragé, et il se consola au contraire dans la pensée que les siens auraient la gloire de souffrir pour la cause de l'Église.

Le biographe donne aussi quelques exemples de l'esprit intérieur qui absorbait d'ordinaire le saint et le séparait pour ainsi dire totalement du monde. S. Thomas fut un jour invité à la table de S. Louis. Il était assis à côté du roi, et si profondément absorbé dans sa pensée qu'il n'entendait pas qu'on lui parlait. Tout à coup il frappa la table de sa main et s'écria triomphant: *Modo conclusum est contra hæresim Manichæorum*. Le prieur assis à ses côtés lui reprocha son inconvenance; mais le roi, comprenant mieux le saint, fit venir immédiatement un secrétaire afin que Thomas pût lui dicter sans retard son argument et ne courût pas le risque de l'oublier. Un cardinal ayant désiré voir S. Thomas dans son couvent, l'archevêque de Naples lui promit de le lui présenter. On l'appela en effet au parloir; il arriva et demeura pendant quelque temps devant les deux grands personnages sans les apercevoir; tout à coup il s'écria hors de lui: *Modo habeo quod quærebam*, continua à ne pas s'apercevoir de ce qui se passait autour de lui, et ne revint à la réalité visible qu'après avoir été fortement secoué par ceux qui l'entouraient (1).

G. de Thou le caractérise en ces termes: « Il avait de lui-même l'opinion la plus humble; il était d'une pureté parfaite de corps et d'esprit, fervent dans la prière, prudent dans le conseil, d'une charité surabondante, d'une intelligence lumineuse, d'un esprit pénétrant, d'un jugement sûr, d'une mémoire imperturbable, presque toujours élevé au-dessus de la sphère sensible et méprisant toutes les choses de ce monde (2). » Il ajoute: Ces dons étaient de pures grâces divines; mais elles avaient pour base une nature privilégiée, une haute naissance, une excellente éducation: *Et quamvis sit necessitatis recognoscere virtutum omnium in prædicto doctore Dei gratiam esse fontale principium, non est tamen omittendum dicere, si naturalem ejus propaginem quærimus et invenimus, ipsam esse naturale virtutum ejus moralium fundamentum, ut in omnibus Deus laudetur, qui naturam condidit et ipsam per gratiam augmentavit*. Thomas était grand, mince, élancé, *magnus in corpore et rectæ staturæ;* son teint était pâle, *coloris triticei;* sa tête forte, légèrement

(1) De Thou, VII, 44.
(2) *Vita*, V, 24.

chauve; sa peau délicate, *tenerrimæ complexionis in carne;* en somme il était mâle et vigoureux, *erat virilis roboris* (1).

Il nous reste à dire quelques mots de l'influence scientifique qu'exerça l'esprit prodigieux de ce docteur sur son siècle et sur l'histoire. Nous pouvons être bref, attendu que, dans l'article Scolastique, nous avons montré quelle fut la mission de la scolastique au treizième siècle et comment cette mission fut accomplie. En même temps nous avons vu la part qu'eut S. Thomas dans ce grand mouvement intellectuel, et que confirment les détails que nous venons de donner sur ses travaux. Nous aurons complété ce qu'il y a à dire à ce sujet quand nous aurons donné un aperçu de la *Summa Theologiæ*. S. Thomas a, dans cet ouvrage, résumé le résultat de toutes les études antérieures; il y a concentré ses propres expériences, non sous la forme d'un simple agglomérat, mais d'une manière rationnelle et systématique, correspondant à la réalité, de telle sorte que tous les détails dépendent de l'ensemble et y ramènent, et que l'ensemble se reproduit et se reconnaît dans chaque détail. Ainsi non-seulement la Somme nous révèle toute la philosophie de S. Thomas, mais elle est le reflet complet et fidèle de la scolastique même, c'est-à-dire de la théologie considérée comme science universelle. Sans doute, pour bien connaître la Somme, il faudrait entrer dans les détails, il faudrait en suivre les développements par le menu jusqu'aux questions et aux articles; mais cela exigerait un livre, et un livre d'une certaine étendue. Nous nous bornerons au strict nécessaire, en esquissant les lignes principales de ce prodigieux système.

La Somme se divise en trois parties, chaque partie en questions, chaque question en articles.

La première partie (de Dieu) comprend 119 questions. La seconde (l'Éthique) se partage en deux sections, dont la première (dite *prima secundæ*, cit. 1-2, ou I-II, ou encore I-2, l'Éthique générale) renferme 114 questions; la seconde (*secunda secundæ*, 2-2, l'Éthique spéciale) comprend 189 questions. Quant à la troisième partie (du Christ), S. Thomas n'en a traité que 90 questions. Le supplément est de deuxième main et contient encore 99 questions.

Ainsi, avec le supplément, il y a 611 questions. Chaque question se divise en 5 ou 6 articles (quelquefois moins, très-souvent 10, 12 et plus). Chaque article abonde en propositions destinées soit à la réfutation des opinions adverses, soit à la démonstration positive des vérités en question. On peut, d'après cela, se faire une idée de l'immense richesse de pensées que présente cet ouvrage. S. Thomas avait nommé la première partie *Pars naturalis*, parce que son objet est la réalité comme telle (Dieu et la créature); la seconde, *Pars moralis;* la troisième, *Pars sacramentalis*, parce que c'est la doctrine des sacrements qui en compose le fonds.

La première partie traitant de Dieu, il faut étudier en Dieu :

I. Son essence, *essentia divina.* On se demande :

1. Si Dieu existe;

2. Comment Dieu est, ou plutôt n'est pas, et de là la connaissance des attributs de Dieu en tant qu'Être absolu (*simplicitas*, *perfectio*, *infinitas*, *immutabilitas*, *unitas*);

3. Comment Dieu agit, et de là la connaissance des attributs de Dieu en tant qu'Esprit (*scientia*, *voluntas*, *potentia*, *beatitudo*).

II. La Trinité, et de là trois questions :

(1) De Thou, VI, 28, 29.

1. L'origine des personnes divines, *origo s. processio personarum;*

2. Les relations divines, *relationes originis s. relat. divinæ;*

3. Les personnes divines, *personæ divinæ;* les personnes considérées en elles-mêmes, et dans leurs rapports les unes avec les autres.

III. Dieu comme créateur, *Deus principium rerum.* Trois questions se présentent :

1. La création comme telle, l'acte créateur, *productio creaturarum;*

2. La créature comme telle :

a. Purement spirituelle,

b. Purement corporelle;

c. L'homme, unissant les deux, le corps et l'esprit;

3. La conservation et le gouvernement des créatures, *gubernatio rerum.*

Le but du gouvernement du monde est le retour de la créature vers Dieu. Si l'on applique les questions qui s'élèvent à ce sujet à l'homme, on entre dans l'*Éthique*, seconde partie du système. L'éthique est tout entière dans la réponse à cette question : Qu'est-ce que l'homme a à faire pour atteindre son but, qui n'est autre que son bonheur en Dieu? *Oportet congruenter de humanis actibus considerare, ut sciamus quibus actibus perveniatur ad beatitudinem vel impediatur beatitudinis via.*

Cette question amène deux réponses, l'une générale, l'autre particulière, ou plutôt l'une comprend la partie formelle des actions humaines, l'autre la partie matérielle (l'objet). Ainsi l'éthique se divise en deux parties : la première générale, la seconde spéciale (*ethica generalis*, *ethica specialis*).

La première section de cette seconde partie (*prima secundæ*) traite des actions humaines envisagées de leur côté formel, c'est-à-dire en tant qu'elles sont des actions proprement dites. Et ici il faut examiner :

I. Les actes humains comme tels, *actus humani :*

1. Les actes propres à l'homme, *actus proprie humani* (produits de sa libre volonté);

2. Les actes communs à l'homme et aux animaux, *actus qui sunt homini aliisque animalibus communes* (les passions), *passiones animæ : concupiscibiles et irascibiles;*

II. Les causes, les motifs ou les principes des actions humaines, *principia actuum humanorum.* Ceux-ci sont :

1. Intérieurs :

a. Capacité, puissance, *potentia;*

b. Habitudes, vertus et vices, *habitus* (*habitus boni, virtutes et adjuncta; habitus mali, vitia et peccata*);

2. Extérieurs, *principia exteriora.* L'homme est attiré au mal par le diable, au bien par Dieu, et, sous ce dernier rapport,

a. Par la loi,

b. Par la grâce.

La seconde section de la seconde partie, *secunda secundæ*, traite de l'objet des actions humaines.

Cet objet est désigné positivement par les *vertus*, c'est-à-dire ce qu'il faut faire, et négativement par les *vices*, c'est-à-dire ce qu'il faut éviter.

Mais il faut en outre distinguer ce qui s'applique également à tous les hommes et ce qui ne s'applique qu'à quelques hommes. Ainsi la *secunda secundæ* se divise comme il suit :

I. Ce qui concerne également tous les hommes, *de his quæ pertinent ad omnes hominum status*, et ceci se réduit à ce qui est l'objet nécessaire des trois vertus théologales et des quatre vertus cardinales. Par conséquent, il s'agit ici :

1. De la foi;

2. De l'espérance;

3. De la charité;

4. De la prudence;

5. De la justice;

6. Du courage;

7. De la tempérance.

A chacun de ces articles il s'agit premièrement de la vertu correspondante en elle-même, en général, puis en particulier; secondement des grâces correspondantes à ces vertus, *dona;*

Troisièmement des vices contraires, *vitia opposita;*

Et quatrièmement des préceptes, *præcepta*, qui s'y rapportent.

Ici S. Thomas parcourt l'immense domaine de la vie humaine; il la poursuit jusque dans ses moindres détails, et expose partout, avec une exactitude et une sagacité merveilleuses, les qualités nécessaires à chaque chose pour avoir la valeur réelle d'une œuvre chrétienne.

II. Ce qui ne concerne que quelques hommes, *de his quæ specialiter ad aliquos homines pertinent.*

Les hommes diffèrent entre eux, et, suivant ces différences, les uns ont des devoirs qui ne pèsent pas sur les autres, c'est-à-dire que certains individus ont un but spécial à atteindre dans leurs actions. Ces différences dépendent de trois causes: premièrement des dons de la grâce, non de la grâce sanctifiante, c'est-à-dire *gratia gratum faciens* (celle-ci est la même pour tous), mais de la *gratia gratis data;* secondement de la manière de vivre, *vitæ diversæ*, et troisièmement des fonctions et des états, *diversitas officiorum et statuum.* Ainsi :

1° Devoirs spéciaux d'après la *gratia gratis data.* Elle est triple, car elle se rapporte :

a. A la science, *prophetia et raptus;*

b. A la parole, *locutio;*

c. A l'acte, *operatio*, *gratia miraculorum.*

2. D'après la vie celle-ci est:

a. Contemplative, *contemplativa;*

b. Active, *activa.*

3. D'après les fonctions et l'état, *officia et status.*

Ici il y aurait bien des situations à considérer; mais l'examen des fonctions, *officia*, en tant qu'elles ont rapport à des actes d'autrui, *ad alios actus*, appartient au législateur temporel, *legis positores;* celui des divers ordres, *ordines*, destinés à l'administration spirituelle, appartient à la troisième partie du système. Il n'est donc question ici que de l'état parfait, *status perfectorum*, de la dignité épiscopale et de l'état religieux, *status episcoporum et status religiosorum.* Ainsi se termine la seconde partie. Elle a exposé le but de la vie humaine, montré que l'homme doit agir pour atteindre un but, ce qu'il a à faire pour l'atteindre, et ce qui doit le déterminer dans ce qu'il fait. Parmi les moteurs qui déterminent son action l'auteur a nommé la grâce; or la grâce n'est pas autre chose que l'action de Dieu en nous et pour nous, considérée en tant que fin des choses, *finis rerum*, tandis que l'acte créateur est l'acte émanant de Dieu comme principe de toutes choses, *principium rerum.*

Mais comment arriverons-nous à la possession de la grâce?

Dans l'état actuel, étant déchus de Dieu en Adam, nous y arrivons par Jésus-Christ.

Il faut donc parler de Jésus-Christ: c'est l'objet de la troisième partie.

Celle-ci se divise dans ses linéaments fondamentaux comme il suit :

I. Le Christ, le Sauveur, *Christus, Salvator :*

1. L'Incarnation;

2. L'œuvre du Christ.

a. Son entrée dans le monde, *ingressus ejus in mundum;*

b. Son progrès dans le monde, *progressus in mundo;*

c. Sa sortie du monde, *exitus ejus de mundo;*

d. Son exaltation, *exaltatio*.

II. Les Sacrements :

1. En général (idée, nécessité, effets, cause, nombre des sacrements);

2. En particulier, Baptême, Confirmation, Eucharistie, Pénitence. S. Thomas s'est arrêté à la question 90 (*de Partibus Pœnitentiæ in generali*).

Ici commence le *Supplément*, qui termine l'ouvrage, d'après le plan de S. Thomas et d'après ses Commentaires sur les Sentences (*ad libr. IV*), traitant, par conséquent, des autres sacrements, de l'Extrême-Onction, de l'Ordre et du Mariage.

III. La résurrection, *resurrectio :*

1. Ce qui précède la résurrection: *Receptacula animarum post mortem, qualitas et pœna animarum separatarum, suffragia pro mortuis, orationes sanctorum, signa judicium generale præcedentium, ignis ultimæ conflagrationis mundi;*

2. Ce qui accompagne la résurrection : *Ipsa resurrectio, causa resurrectionis, tempus et modus, terminus a quo, conditiones resurgentium;*

3. Ce qui suit la résurrection : *Cognitio resuscitatorum, judicium generale, judicantes et judicati, forma Judicis venientis ad judicium, qualitas mundi post judicium;*

4. Les bienheureux;

5. Les réprouvés.

On ne sait pas très-positivement qui a rédigé le Supplément. On nomme Albert de Brixen et Alvernia; mais il est vraisemblable que c'est Henri de Gorcum (*H. de Gorcomio*), professeur de théologie, à Cologne, au quinzième siècle (B. de Rubéis). Mais peu importe, car le Supplément est extrait mot pour mot du commentaire de S. Thomas sur le 4e livre des Sentences.

On peut, comme chose curieuse, rappeler que les hypercritiques, tels que Launoy, ont nié que la *Somme* fût de S. Thomas; que d'autres, tels qu'Alva, lui ont contesté la 3e partie et se sont rendus ridicules par une sévérité uniquement fondée sur l'injustice et l'ignorance.

Pour caractériser en deux mots la Somme on peut dire que c'est la théorie scientifique de la foi de l'Église. D'une part elle explique la foi chrétienne, et tout ce qui en dépend, par la connaissance purement philosophique du monde réel, et, d'autre part, elle explique le monde réel et la connaissance naturelle de ce monde par la foi même de l'Église. C'est là ce qu'on appelle la science ou le système de S. Thomas. On s'imagine assez volontiers que le système de S. Thomas est quelque chose d'analogue à ce que de prétendus philosophes, d'une suffisance égale à leur aveuglement, nomment *mon système, ma philosophie*. Attribuer un système de ce genre à un homme comme S. Thomas, c'est supposer une chose impossible. La foi de S. Thomas était celle de l'Église; sa mission était d'exposer cette foi, d'en démontrer la vérité, c'est-à-dire de constater que la science de l'Église est le reflet fidèle de la réalité même. Or des pensées qui ont pour objet la réalité se lient entre elles et se constituent d'elles-mêmes en un tout systématique, par cela que la réalité elle-même forme un système. C'est là tout ce qui constitue le système de S. Thomas, lequel a été réalisé, comme toute science, au moyen de la dialectique ou du raisonnement. Cette dialectique était, chez S. Thomas comme chez tout penseur, l'œuvre d'une pensée forte et persévérante; et ici encore S. Thomas, comme tout homme raisonnable, a profité de ce que l'esprit humain avait découvert, élaboré, produit avant lui; et de là le rapport de S. Thomas avec tous les philosophes qui l'ont précédé, et notamment avec Aristote.

On a accusé, dans les temps modernes, S. Thomas et la scolastique en général de panthéisme, et plus spécialement de néo-platonisme. L'article SCOLASTIQUE a apprécié à sa juste valeur cette accusation aussi inepte que déloyale. Nous ne donnerons ici qu'un exemple de la manière dont on en est venu à des accusations de cette nature. S. Thomas, en parlant de la création, se sert de temps à autre de l'expression *émanation*. On s'attache à ce terme et on s'écrie : « La preuve est établie! Inutile d'aller plus loin! » Mais, si l'on étudie le passage incriminé, il devient évident qu'il n'est en aucune façon question d'émanation néo-platonicienne, qu'il n'y en a pas de trace, pas l'ombre. Mais, ou ces accusateurs ont assez peu de conscience pour ne pas lire S. Thomas, ou ils sont assez aveugles pour ne pas le comprendre en le lisant; ils se complaisent dans leurs blasphèmes et s'imaginent, à force d'assurance, avoir prouvé ce qu'ils ont rêvé.

Reste une observation à faire sur les partisans de S. Thomas, qu'on a appelés les *Thomistes*. Pendant très-longtemps S. Thomas passa sans conteste pour le premier des théologiens dans toute la chrétienté; quelle que fût l'autorité de beaucoup d'autres docteurs, tels que S. Bonaventure, nul n'était comparé à S. Thomas, et, lorsque G. de Thou dit que les ouvrages de S. Thomas sont lus dans toutes les écoles, il ne veut pas dire qu'on les lit en même temps que d'autres, mais que S. Thomas est reconnu universellement comme le maître par excellence.

Duns Scot fut le premier qui lui disputa ce rang. Les Dominicains continuèrent à suivre S. Thomas, les Franciscains s'attachèrent à Scot, fiers les uns et les autres de leur maître, les premiers se nommant *Thomistes*, les seconds *Scotistes*. La lutte des deux écoles devint vive. Les différences minimes, et dans tous les cas purement théoriques, par lesquelles Scot se distinguait de S. Thomas et le contredisait, devinrent, chez ses disciples et dans les écoles, des antithèses prononcées et irréductibles, qu'on soutint dans des discussions aussi stériles que déplorables. Nous n'avons presque pas besoin d'ajouter qu'il serait ridicule de prétendre que la différence capitale qui distingue ces deux théologiens est leur opinion divergente sur l'Immaculée Conception. Les différences des deux écoles ont surtout porté sur la doctrine de la Providence et de la justification.

Les Scotistes, incertains d'abord, en vinrent peu à peu à ne pouvoir pas concilier la liberté et la grâce, en tant qu'action absolue de Dieu, et de là nécessairement des erreurs dans un sens ou dans un autre, tandis que les Thomistes, s'attachant solidement à la foi de l'Église dans toute sa pureté, excitèrent de temps à autre du scandale par des expressions dures et inexactes.

Les discussions qui offrirent le plus d'intérêt furent celles dans lesquelles les Dominicains, défendant la théorie thomiste contre les Jésuites (les Molinistes) (1), inclinaient plus ou moins du côté qui restreint la grâce (2) par la liberté, ou, comme dit Hugues de Saint-Victor, se partage entre la grâce et la liberté. Il est sans intérêt de nommer ici des Thomistes isolés; ils sont sans nombre. Il suffira de citer, parmi les commentateurs de la Somme, sans parler des auteurs de *Compendium* d'après S. Thomas, *Caiétan*, *H. de Médicis* et *Billuart*. Parmi ceux qui ont écrit sur les différences qui existent entre S. Thomas et Scot, outre de *Rada*, cité dans l'article SCOT, nous rappellerons Fr. a S. Augustino

(1) *Voy.* MOLINISTES.
(2) *Voy.* GRACE.

Macedo (*Minor. prof. Patav.*), *Collationes doctrinæ S. Thomæ et Scoti cum differentiis inter utrumque*, 2 tomi, Patav., 1671, et l'ouvrage digne d'être lu, sur S. Thomas, d'Ant. Goudin, *Philosophia juxta inconcussa tutissimaque D. Thomæ dogmata*, 4 tom., Col., de nouveau publié en 1854 à Paris.

On a fait plusieurs éditions des œuvres de S. Thomas; on a publié d'abord séparément la *Summa Theologiæ*, la *Summa c. Gent.*; puis les *Comment. in Epist. S. Pauli* et les *Opuscula*, enfin tous les écrits théologiques ensemble, Venet., 1745, 28 vol. in-4°.

Nous avons quatre éditions des œuvres complètes : Rome, 1570, 17 vol.; Venise, 1593, 18 vol.; Anvers, 1622, 19 vol., et Paris, 1636, 23 vol. in-fol. Cette dernière édition renferme les œuvres de S. Thomas dans l'ordre suivant : T. I, 1 : Écrits logiques; Comment. sur l'*Organon* d'Aristote; I, 2, *Comment. in parva naturalia Aristot.*; II, 1, *in Phys. Arist.*; II, 2, *in libr. de cœlo et mundo*; III, 1, *in libr. Meteorol.*; III, 2, *in de Anima*; IV, *in Metaph.*; V, *in Eth.*; VI, *in Polit.*; VII-X, *in Sent. Lomb.*; XI, *ad Hanibald. cardin.* et *Quæst. quodlib.*; XII, *Quæst. disputatæ*; XIII et XIV, *Summa c. Gent.*; XV, *Comment. in V. T.*; XVI, *Comment. in Matth. et Johann.*; XVII, *Catena aurea*; XVIII, *Comment. in Ep. Pauli*; XIX, *Comment. var.*; XX, *Opuscula theologica, moralia et considerat.*; XXI-XXIII, *Summa Theologiæ*.

Plus récemment Ferrari a publié quelques opuscules inédits jusqu'alors : *Opuscula inedita cum notis criticis* (*cont. tract. de adventu et statu et vita Antechristi*), Leodii, 1848, et *Th. Aquin. Tract. de præamb. ad judic. et de ipso judicio, etc., c. not. crit.*, ib., 1842.

Aux écrits cités plus haut sur S. Thomas, et publiés dans les temps les plus récents, on peut ajouter : *Jos. Zamæ Melini Lexicon quo veterum theologorum locutiones explicantur*, Leodii, 1836 (très-utile pour tous les scolastiques); Möller, *Dissertation sur S. Thomas*, dans *le Cathol.*, ann. 1828-1832; ibid., *Revue trim. de Théologie de Tubingue*, 1843; de Hurter, ibid., 1845, sur l'idée du miracle de S. Thomas, par Brischar; *Petite Somme théologique* de S. Thomas d'Aquin à l'usage des ecclésiastiques et des gens du monde, ouvrage contenant : 1° toute la doctrine de la Somme, article par article; 2° des tableaux synoptiques; 3° des notes théologiques, philosophiques et scientifiques; 4° des tables analytiques et alphabétiques, etc., par l'abbé F. Lebrethon, 4 vol. in-8°, Gaume frères et J. Duprey, édit., Paris, 1862, et l'ouvrage de M. C. Jourdain, cité plus haut, p. 376.

Cf. Butler, *Vie des Pères*, 7 mars.

MATTÈS.

THOMAS DE CÉLANO. *Voyez* DIES IRÆ.

THOMAS MORE, en latin *Morus*, grand-chancelier d'Angleterre, naquit à Londres en 1480 de parents fort respectables. Son père, le chevalier John More, qui était généralement estimé comme un homme probe et spirituel, se maria trois fois. Sa première femme lui donna trois enfants, Thomas et deux filles. John More, l'un des juges du banc de la reine, destina son fils à la carrière de la magistrature. Il l'éleva durement, lui donna de solides principes religieux et une instruction variée.

A la fin de sa première éducation littéraire le jeune More fut, grâce aux démarches de son père, admis dans la maison du célèbre John Morton, archevêque de Cantorbéry. Le palais de ce prélat expérimenté était le rendez-

vous de tous les hommes distingués de l'Angleterre, et fut pour More une école qui l'initia à la pratique de la vie. L'archevêque reconnut promptement les éminentes qualités de son protégé, goûta son esprit vif et curieux, sa constante bonne humeur, et prophétisa à ceux qui venaient le voir que le jeune More serait un jour un des hommes remarquables de l'Angleterre. More termina ses études à Oxford, où son père ne lui fournit que strictement de quoi vivre. Thomas prit un goût particulier pour le grec, dont l'étude s'était depuis quelque temps propagée d'Italie en Angleterre. Bientôt les maîtres de Thomas devinrent ses amis; il apprit par eux à connaître les gens de lettres éminents de tous les pays, entre autres Érasme de Rotterdam.

More lut avec ardeur Aristote et Platon, traduisit, avec son ami d'enfance, Lilly, un certain nombre d'épigrammes grecques et latines, cultivant ainsi particulièrement les belles-lettres, sans négliger la scolastique. Cette dernière étude lui donna la solidité et la rigueur d'esprit qui lui furent si utiles plus tard dans la polémique qu'il soutint en faveur de la foi catholique; car, dès lors et pendant toute sa vie, la théologie intéressa et occupa More. Ainsi se forma en lui, par le travail autant que par son penchant naturel pour les choses sérieuses de la vie et les questions qui intéressent l'avenir de l'homme, le caractère grave, la volonté ferme et inébranlable qui se manifestèrent dans tous ses actes et le soutinrent jusqu'au terme de sa tragique carrière.

Après avoir fait la connaissance d'Érasme le spirituel Thomas More prit goût au procédé fin et satirique par lequel cet ingénieux humaniste flagellait les adversaires des études classiques et les partisans de l'ancienne école. Les deux savants contractèrent une liaison intime et conçurent une profonde estime l'un pour l'autre. Érasme vantait à ses nombreux amis la rare érudition de Th. More, qui fut bientôt reconnu comme un des restaurateurs des belles-lettres en Angleterre. Mais Thomas l'emportait sur Érasme par son amour respectueux pour l'Église et par la fermeté de son caractère. La prédilection qu'il ressentait pour les anciens, et qu'il révéla par une traduction latine de plusieurs dialogues de Lucien (1), fut tempérée par de nouvelles études d'un genre tout différent qu'il entreprit à la demande de son père, désireux de le voir définitivement entrer dans la carrière du barreau. Ce fut avec peine qu'il quitta les champs fleuris de la littérature classique pour cultiver le terrain sec et ardu de la jurisprudence anglaise. Cependant il se mit sérieusement à l'œuvre et se fit bientôt remarquer dans cette voie nouvelle. La sécheresse et les ennuis des affaires judiciaires, loin de l'affaiblir, fortifièrent la piété naturelle de Thomas Morus. Malgré la presse des affaires il trouvait toujours le temps de prier avant de se mettre au travail, et il assistait quotidiennement à la sainte messe. Sa vie était austère; il traitait son corps avec rigueur, dormait sur la terre nue et portait un cilice. Il étudiait assidûment les Pères de l'Église et fit avec succès, devant la fleur de la jeunesse d'Angleterre, des leçons publiques sur *la Cité de Dieu* de S. Augustin.

More s'acquit ainsi une noble popularité, qui lui valut d'être envoyé à la chambre des Communes. Henri VII, ayant marié sa fille Marguerite au roi d'Écosse, demanda à cette occasion au Parlement un subside de 40,000 livres. La majorité des Communes accueillit

(1) Recueil publié à Bâle, en 1518, chez Froben.



avec mécontentement cette demande exagérée ; cependant la crainte paralysait l'assemblée, lorsque le jeune Thomas More se leva, prononça un discours énergique et courageux et décida le rejet du subside. Le roi fut tellement irrité de ce vote qu'il fit, sous un prétexte quelconque, arrêter et emprisonner le père de Thomas dans la Tour de Londres, ne pouvant mettre la main sur le fils, que sa qualité de membre du Parlement rendait inviolable pendant la session. More, qui était devenu très-populaire par sa courageuse opposition, mais qui avait à redouter, à la clôture de la session, les conséquences de la défaveur royale, résolut de passer la Manche. Cependant il chercha d'abord un asile en Angleterre même et le trouva dans la Chartreuse de Londres, où il demeura caché pendant quatre années (1504-1507), oubliant le monde et ne s'occupant que d'études et de pratiques pieuses, sans toutefois faire aucune espèce de vœu. Thomas employa en même temps son loisir à apprendre le français, ce qui lui devint fort utile plus tard dans les ambassades auxquelles il fut employé. Il y puisa les éléments de son Histoire de Richard III par l'étude assidue des chroniques. Les mathématiques remplirent également une partie de ses journées, tandis que le violon lui servait de récréation.

Il se demanda alors si la vie religieuse ne serait pas la voie la plus sûre pour le salut de son âme. Il consulta son confesseur, Colet, qui avait, comme Thomas, abandonné l'agitation des villes et les distractions de la société pour la campagne et la solitude. La gravité et les difficultés de la vocation sacerdotale détournèrent Thomas de sa pensée de retraite absolue.

Il quitta le couvent et l'Angleterre, visita les universités de Louvain et de Paris, et de retour dans sa patrie rentra dans la vie publique. A l'âge de 26 ans il épousa la fille d'un gentilhomme d'Essex, reprit les travaux du barreau, et y déploya une habileté et une loyauté aussi rares que son désintéressement. Sa réputation le fit bientôt appeler aux fonctions de sous-schériff de Londres, et plus tard à celles de juge de paix. Th. More était soutenu dans les ennuis inséparables de son ministère par son incomparable bonne humeur. Son talent naturel pour la plaisanterie, et l'art avec lequel il donnait une tournure gaie aux affaires les plus fastidieuses, rendaient son commerce habituel très-agréable. Cependant le bonheur dont il jouissait dans son intérieur fut tout à coup brisé par la mort de sa vertueuse compagne, qui lui laissa trois filles et un fils. More se remaria et continua à être un père de famille exemplaire, indulgent, cherchant à rendre à chacun de ses serviteurs son office agréable, élevant ses enfants dans la crainte du Seigneur, entretenant la piété dans sa maison, assistant chaque jour aux exercices du culte domestique, habitude à laquelle il resta fidèle même lorsqu'il fut élevé à la dignité de chancelier. Au moment de se mettre à table il faisait lire quelques textes de l'Écriture, qui devenaient l'objet de l'entretien durant le repas. L'étude des sciences et des belles-lettres le reposait des affaires du barreau comme elle le reposa plus tard des plus hautes fonctions de la magistrature (1). Son patriotisme lui dicta ses *Histoires d'Édouard V et de Richard III*, deux des règnes les plus difficiles de l'histoire d'Angleterre. La réputation du profond savoir de Th. More parvint aux oreilles du jeune roi Henri VIII (2), qui protégeait alors les savants et con-

(1) *Voir* un portrait de Th. More dans une lettre d'Érasme à Ulrich de Hutten, du 23 juillet 1519 (*Erasmi opera*, III, part. I, p. 472).

(2) *Voy.* HENRI VIII.

çut le désir de rapprocher More de sa personne; mais celui-ci n'avait aucun goût pour la cour. Cependant Henri VIII eut assez d'autorité sur lui pour le déterminer à accepter, dans l'intérêt du commerce anglais, une ambassade dans les Pays-Bas. Au retour de Thomas, et pour lui témoigner sa reconnaissance, le roi lui offrit les émoluments d'une année de sa charge; Thomas, voulant conserver sa liberté, refusa les offres du monarque, qui, plus résolu que jamais d'employer le zèle et le talent de Th. More à son service, usa de l'influence de son chancelier, le cardinal Wolsey, pour l'y décider.

La réputation littéraire de Thomas More s'était particulièrement fondée sur son *Utopie* (1), fruit de ses études et de loisirs aussi courts que précieusement employés. Il l'écrivit à son retour de l'ambassade de Flandre, pour se reposer des travaux fatigants de la magistrature, en se transportant en pensée dans un monde imaginaire où les hommes seraient, non ce qu'ils sont réellement, mais ce qu'ils pourraient être. Il dota son *Utopie* d'institutions qui étaient en contradiction avec celles de son temps; mais c'était une pure allégorie, une satire fine et adroite des vices de l'État et des abus de l'Église, et jamais il n'eut l'intention de faire accepter sérieusement les rêves de son imagination. Peu de gens cependant le comprirent, et la plupart prirent au sérieux les plaisanteries du spirituel utopiste. L'ouvrage, du reste, prouve combien More croyait aux miracles, estimait l'ascétisme, respectait les prêtres et tenait aux usages de l'Église. Il porte aussi les traces de ses opinions sur les motifs politiques qui imposent à l'État l'obligation et lui donnent le droit de poursuivre et de punir les novateurs religieux, et en général des principes qu'il soutint plus tard avec tant d'énergie et de rigueur contre la réforme, en faveur de l'Église catholique. Non-seulement le savoir, mais la probité et la bienveillance de More le rendirent l'idole du peuple de Londres, qui, dans les mouvements les plus séditieux, prêtait encore l'oreille à sa voix.

Le roi, avons-nous dit, sachant tout le talent que More avait déployé au barreau et dans ses fonctions de juge, ne voulut pas se passer plus longtemps de ses utiles services. Th. More fut obligé de céder. Dans une lettre écrite en réponse à l'évêque John Fisher, de Rochester, qui l'avait félicité, Th. More exprime sa répugnance pour la vie des cours et décrit la maladresse avec laquelle il s'en tire. Il se compare à un homme qui, n'ayant pas l'habitude de monter à cheval, est mal en selle et risque à chaque instant une chute dangereuse ou ridicule. Il admire le savoir et la vertu du roi, et en particulier sa condescendance, qui est telle que chacun à la cour se croit l'objet privilégié des bontés du monarque. Toutefois, ajoute Thomas, il en va aux courtisans comme aux vieilles femmes, qui, lorsqu'elles ont très-dévotement prié devant l'image de la Ste Vierge, près de la Tour de Londres, s'imaginent que la Mère de Dieu sourit gracieusement et spécialement à chacune d'elles. La bonne opinion que Thomas More avait de Henri VIII (1) est tout à fait d'accord avec l'amour que le peuple de Londres témoigna au roi durant les premières années de son règne.

Malheureusement la moralité de Henri ne répondait pas à son intelligence; son cœur avait été de bonne heure corrompu par l'adulation; l'orgueil en avait été le fruit. Il était con-

(1) *De optimo reipublicæ statu, deque nova insula Utopia*, Louvain, 1516.

(1) *Voy.* HENRI VIII.

vaincu de sa propre infaillibilité, non-seulement dans le domaine de la science, mais dans celui de la politique, et s'était imbu de l'idée chimérique d'une toute-puissance royale, à laquelle tout devait, sans exception, se soumettre et obéir.

Ses passions ardentes ne connurent bientôt plus de bornes et épuisèrent en fêtes continuelles le trésor considérable que lui avait laissé son père. Au milieu de cet enivrement Henri conservait encore son activité politique et s'occupait sérieusement des affaires de l'État; mais bientôt une sensualité sans frein, une vanité sans borne, une opiniâtreté invincible menacèrent l'État des plus graves perturbations. Ce fut surtout la volupté qui, après avoir causé ses nombreux divorces, fit de Henri VIII un monstre de cruauté et d'aveuglement. Assez longtemps avant cette époque désastreuse Thomas More reconnut le caractère odieux et pervers du roi sous ses dehors brillants et ses qualités éblouissantes, et cessa d'être trompé par le calme apparent de ce volcan sourdement agité. Ce pressentiment était sans doute un des principaux motifs de l'éloignement que lui inspiraient la cour et ses dignités. Cependant il était obligé de se trouver en rapport direct avec le roi et de l'accompagner dans ses voyages; car sir Thomas possédait le don, qu'estimait fort le roi, de parler d'abondance et de répondre rapidement et avec adresse aux discours qu'il entendait. Il fut chargé, en qualité d'orateur de la cour, de saluer solennellement à leur arrivée en Angleterre François Ier et Charles-Quint. Henri aimait d'ailleurs l'humeur gaie et la conversation spirituelle de sir Thomas; il s'entretenait volontiers avec lui, non-seulement de sciences profanes, mais de théologie et de politique. Le soir sir Thomas égayait la famille royale, et souvent le roi venait le surprendre dans son intérieur. Malgré la bonté que lui témoignait le roi, Thomas ne pouvait se fier à lui, et la faveur royale ne lui inspirait pas le moindre orgueil. Il répondit un jour très-vivement à son gendre Roper, qui vantait les bonnes grâces du roi, qu'il n'avait, lui More, aucun motif d'être fier de cette faveur; car, ajoutait-il, « Si ma tête pouvait valoir au roi un simple château en France, elle tomberait infailliblement! » Thomas fut peu à peu élevé de la fonction de membre du conseil privé à celle de juge, de trésorier, enfin à celle de chancelier du royaume de Lancastre, au grand déplaisir du cardinal Wolsey, qui voyait avec jalousie l'élévation de ce nouveau favori.

Thomas More prit une part active à la conclusion du traité d'alliance contracté entre la France et l'Angleterre en 1525, à celui du 30 avril 1527, et enfin à la paix de Cambrai conclue entre le roi d'Angleterre et l'empereur Charles-Quint. L'activité de Thomas More dans une circonstance aussi importante pour le pays fut hautement reconnue et richement rétribuée par le roi.

Au milieu de cette carrière active et des inévitables dissipations qu'entraîne l'existence d'un homme d'État, la vie domestique de Thomas More était toujours calme et édifiante. Le temps qu'il pouvait soustraire aux affaires, il le passait au milieu des siens, pour maintenir sa famille et sa maison dans des sentiments religieux et les guider dans les voies de la sagesse chrétienne. Il consacrait enfin à la science les rares moments que lui laissaient l'État, la famille et la religion, et il se complaisait tour à tour dans la chapelle, la bibliothèque et la galerie qui embellissaient sa maison de campagne à Chelséa. Il y passait autant que possible tous les vendredis dans la prière et de pieux exercices, afin de pouvoir reprendre ses affaires avec un zèle et un élan nouveaux après s'être recueilli devant Dieu. Il

tenait à honneur, quoique parvenu aux plus grandes dignités de l'État, de servir le prêtre à l'autel. Sa libéralité égalait sa piété; sa maison et sa table étaient ouvertes à tous les hommes de mérite, en même temps qu'il visitait et soignait les familles pauvres du pays, leur laissait des preuves de sa générosité et leur distribuait des paroles de consolation, d'encouragement et de sagesse qu'il tirait du trésor des saintes Écritures. Il aimait à répéter cette parole : « Que de gens qui travaillent en ce monde pour gagner l'enfer, qui pour la moitié de leurs peines auraient pu s'assurer le ciel ! » Cette piété solide, pratique et vivante, fait comprendre la chaleur, le dévouement, le noble désintéressement avec lesquels, après l'explosion de la réforme, il prit la défense de la foi catholique, l'héroïque fermeté avec laquelle il monta à l'échafaud pour demeurer fidèle à la religion de ses pères. Il signala la révolution politique qu'amèneraient les innovations de Luther avant l'explosion de la guerre des Paysans. En voyant la destruction insensée de l'autorité pontificale, la confiscation des biens de l'Église, la translation de la puissance spirituelle au pouvoir civil, il prophétisa les tristes conséquences qui menaçaient l'ordre politique en Allemagne. Aussi tout novateur religieux était en même temps à ses yeux l'ennemi du gouvernement établi, et devait, selon lui, être puni en qualité de séditieux. Conséquent avec ses principes, s'il recourut à des mesures sévères contre les novateurs, ce fut au nom de la loi civile et en vertu de ses fonctions politiques. Sa juste vigilance et sa stricte équité devaient nécessairement lui être imputées à crime par les partisans des nouveautés religieuses; et cependant, d'après le témoignage d'Érasme (1), tant que sir Th. More fut chancelier, « personne ne fut puni de mort à propos des principes nouveaux, » tandis que de nombreuses exécutions avaient lieu à la même époque en Allemagne, en Belgique et en France.

(1) Lettre à Faber.

Quant aux expressions acerbes dont Th. More se servit dans sa polémique contre ses adversaires et en défendant l'antique Église, elles étaient ou des répliques à des attaques personnelles, ou dictées par le goût du temps. Sauf Joh. Fisher (1), personne n'avait, aux yeux du peuple et du clergé, l'autorité et la réputation de polémiste qu'avait acquise sir Th. More. Il se défendit vaillamment contre Luther, et repoussa les attaques sans mesure dirigées contre le roi dans une vigoureuse réponse, publiée sous le nom de *Gulielmus Rosseus*. En 1529 il opposa à la doctrine luthérienne son *Dialogue sur le culte des images, des reliques et l'invocation des saints.*

Cependant la catastrophe qui devait ébranler l'Église d'Angleterre approchait de jour en jour. Henri VIII poursuivait avec acharnement son divorce avec Catherine. Après la chute du cardinal Wolsey le roi avait nommé sir Th. More grand-chancelier d'Angleterre (25 octobre 1529), et il n'y avait plus moyen pour lui d'échapper aux fatales conséquences qu'allait entraîner la criminelle passion du roi pour Anna Boleyn. Henri (2), ne pouvant obtenir du Pape, malgré toutes les intrigues, la rupture de son mariage avec Catherine d'Aragon, eut recours à une ressource désespérée en se séparant de Rome, en exigeant de tous ses sujets, sous peine de la vie, qu'ils reconnussent dans le roi d'Angleterre le dépositaire de toute la puissance spirituelle et le chef suprême de l'Église anglicane. Le refus du serment de suprématie (3)

(1) *Voy.* FISHER.
(2) *Voy.* HENRI VIII.
(3) *Voy.* SERMENT DE SUPRÉMATIE.

fut considéré comme un crime de haute trahison, — terrible perspective pour un fils aussi fidèle de l'Église que Thomas More ! Il tâcha de se tenir éloigné autant que possible de toute participation à cette brûlante affaire. Le roi lui ayant demandé son avis sur la dissertation qu'il avait rédigée pour établir la nullité de son mariage, Thomas s'excusa de répondre sous prétexte qu'il ne savait point assez de théologie. A Rome on cherchait à traîner l'affaire en longueur, dans l'espoir de faire renoncer Henri à la solution qu'il demandait; mais ce fut en vain. Le roi s'adressa à plusieurs reprises à Th. More. Après une longue hésitation Thomas cita au roi les solutions négatives des Pères de l'Église, des exégètes les plus autorisés, des écrivains les plus renommés.

Henri ne parut pas retirer encore sa faveur au loyal chancelier; mais celui-ci n'en fut pas moins inquiet pour la foi catholique en Angleterre, car il connaissait la passion et la terrible volonté du roi. Henri s'efforça à maintes reprises de gagner la voix d'un homme aussi universellement estimé sur le continent et en Angleterre que sir Thomas; mais la confiance, la familiarité la plus intime et la plus affectueuse par lesquelles le roi cherchait à séduire son chancelier, les louanges dont il accablait l'heureux diplomate qui lui avait rendu de si grands services à Cambrai, ne purent changer les dispositions de Th. More.

Henri, en nommant More grand-chancelier, n'avait eu d'autre intention que de l'attirer à ses projets. Le chancelier, se défiant de sa conviction personnelle, conféra avec les docteurs en théologie et en droit canon, qui le fortifièrent dans son opinion. Il se rendit alors auprès du roi, se mit à ses genoux, lui déclara que rien n'était plus pénible à son cœur que la pensée de ne pouvoir, en écoutant sa conscience, trouver une solution qui contribuât à la satisfaction de Sa Majesté. Le roi répondit encore cette fois avec une apparente bienveillance, et ajouta qu'il n'inquiéterait plus désormais la conscience de son chancelier à ce sujet.

Ce fut Thomas Cromwell qui, en citant l'exemple des princes allemands, triompha des derniers scrupules du roi et le décida à rompre avec Rome. Le mariage de Henri VIII eut lieu en janvier 1533, et le serment de suprématie anéantit complétement l'autorité du Pape en Angleterre.

Thomas More ne pouvait rester plus longtemps chancelier d'Angleterre sans se mettre en flagrante contradiction avec sa conviction religieuse. Sa résolution était prise de renoncer à cette fonction désormais incompatible avec le salut de son âme, quoique sa démission entraînât également de grandes difficultés. Le 16 mai 1532 Thomas remit les sceaux entre les mains du roi. Henri considéra la démarche de Th. More comme une espèce de blâme de ce qui se passait à la cour. Il fallait que cette résignation de sa charge de chancelier, pour ne pas faire une trop mauvaise impression en Angleterre et au dehors, fût considérée comme un acte téméraire et audacieux et puni d'une manière exemplaire. Tandis que Henri mûrissait cette pensée, il accablait d'éloges hypocrites le ministre dont il perdait les fidèles services. La crainte de l'opinion publique l'empêchait d'en venir à des mesures de sévérité contre sir Th. More, qui était rentré paisiblement dans la vie privée. Cependant les passions qui grandissaient dans le cœur du roi finirent par y éteindre tout sentiment de justice et d'humanité, et en firent un tyran sanguinaire, écrasant sous son joug tous ceux qui ne se soumettaient pas aveuglément à sa volonté. C'était ce qu'il

appelait sévir à temps contre les séditieux.

Le despote essaya encore une fois de séduire Th. More par la douceur; mais, en voyant ses dernières avances repoussées, il en vint aux menaces, et l'on savait, par les victimes qui avaient déjà payé leur courage de leur vie, que le terme des menaces du roi était une mort infaillible. Quoique Th. More observât dès lors un silence absolu sur les affaires du roi et ne dît plus un mot sur l'indissolubilité de son mariage, il suffisait qu'il se fût antérieurement prononcé contre le roi pour que sa mort fût résolue. Th. More prévit le sort qui l'attendait; il fit ses préparatifs afin de soutenir le combat suprême en fidèle athlète du Christ. Il chercha sa consolation et sa force dans les exercices assidus d'une profonde piété. Il tâcha aussi de préparer sa famille au sort qui le menaçait, et parlait plus que jamais des joies du ciel.

Anna Boleyn, irritée du refus inébranlable que Th. More avait opposé à son mariage, cherchait un moyen d'assouvir sa haine et de perdre l'ex-chancelier. On eut d'abord recours à une accusation qui se réfutait d'elle-même, en imputant à Th. More de s'être laissé corrompre. Une visionnaire fanatique de Kent, qui devint plus tard religieuse (1), offrit enfin l'occasion qu'on cherchait. Elle avait prophétisé que le roi mourrait promptement s'il se décidait au divorce. Henri la fit juger, ainsi que ceux qu'elle avait trompés et qui avaient répandu ses prétendues révélations. On accusa d'avoir caché un crime de haute trahison tous ceux qui, instruits des prophéties qu'elle s'était permises contre le roi, ne les avaient pas dénoncées. On comprit parmi les coupables Thomas More, quoique sa correspondance avec cette religieuse eût été d'une parfaite innocence et que le chancelier eût prémuni la religieuse contre toute manifestation politique. Toute la procédure intentée à Th. More ne fut qu'un prétexte et une dernière tentative faite par le roi pour obtenir une approbation de son mariage.

Le nouveau lord chancelier et Cromwell reçurent l'ordre d'assaillir More de menaces, que celui-ci déclara n'être que des fantômes propres à effrayer des enfants. Lorsque More apprit qu'il était rayé de la liste des membres du Parlement, il dit à sa fille, qui lui transmettait cette nouvelle : « Eh bien! ma chère Marguerite, ce qui est différé n'est pas perdu. » Henri VIII, qui avait fait de son Parlement une chambre d'esclaves, en obtint la légitimation de son mariage avec Anna Boleyn et des enfants qui en naîtraient. Il avait en conséquence fait rédiger l'acte de succession, auquel, sous peine de haute trahison, tous les sujets du royaume devaient prêter serment. Tout le clergé de Londres reçut l'ordre de prêter ce serment; mais parmi les laïques il ne fut demandé qu'à Thomas More. Thomas, invité à se rendre auprès des commissaires royaux à Lambeth, se confessa, entendit la messe, reçut la sainte communion, comme il en avait l'habitude avant d'entreprendre une affaire sérieuse, quitta Chelséa, recueilli en lui-même, avec le pressentiment de sa prochaine fin et convaincu qu'il ne reverrait plus son foyer. Il jugea qu'il était contraire à sa conscience de prêter serment à l'acte entier, puisque c'était déclarer indirectement la nullité du premier mariage de Henri VIII; mais Cromwell, fidèle aux intentions de son maître, exigea que Th. More s'y soumît sans restriction et prêtât un serment absolu.

Le refus de Thomas fut considéré

(1) *Voy.* BARTHON.

comme le refus de révéler un crime de haute trahison et puni d'un emprisonnement perpétuel. Sir Th. More fut enfermé à la Tour et supporta sa condamnation avec la patience d'un Chrétien. Il s'occupa, dans sa prison comme dans son hôtel, de prière, de lecture, et de la rédaction de divers écrits, entre autres du petit traité : *Qu'il ne faut pas craindre de mourir pour la foi.* L'*Explication de l'histoire de la Passion de Notre Sauveur*, qu'il composa dans la Tour en 1535, fut interrompue au moment où il écrivait : « Et ils mirent la main sur Jésus. » Le roi l'avait persécuté jusque dans sa prison pour en obtenir l'approbation qu'il n'avait pu lui arracher jusqu'alors. Il avait employé à cette fin Marguerite, la fille bien-aimée du chancelier, à laquelle on avait permis d'aller voir son père dans l'espoir qu'elle le déciderait à se soumettre. Elle essaya, en effet, de toutes manières d'ébranler le cœur de son père; mais Thomas ne pouvait agir contre sa conscience, et il déclara à ses amis qu'il entrevoyait avec joie la mort depuis qu'il était en prison. Cependant sa femme vint à son tour le supplier de céder, lui reprochant de renoncer à son bonheur et à celui de sa famille dans une affaire à laquelle tous les évêques et les gens les plus savants du royaume avaient donné leur consentement; Th. More lui demanda : « Combien crois-tu que je vivrai encore ? — Au moins une vingtaine d'années, » dit-elle. « En vérité, répliqua More, si tu m'avais dit quelques dizaines de siècles, c'en aurait valu la peine, et cependant on peut appeler un mauvais marchand celui qui court la chance de perdre toute l'éternité pour une dizaine de siècles. » Thomas More était depuis plus d'un an en prison lorsque le roi lui envoya une commission, présidée par Cromwell, pour lui demander son avis sur la suprématie religieuse du roi, que Henri avait fait législativement proclamer par le Parlement de 1534. Th. More refusa de répondre, disant qu'il n'avait à se mêler ni des choses profanes ni des choses religieuses.

Henri, dont la suprématie était combattue surtout par les moines, et en particulier par plusieurs supérieurs de Chartreux, fit exécuter trois prieurs de cet ordre, et prescrivit de les mener à l'échafaud de manière que Th. More pût les voir de sa fenêtre (1). Ce moyen fut aussi inefficace que les autres : Thomas avait déclaré que son corps était aux ordres du roi.

Le 3 juin 1535 une nouvelle commission se rendit à la prison, avec l'archevêque de Cantorbéry, Thomas Cranmer (2) et l'inévitable Cromwell, chargée par le roi de demander à Thomas More une réponse catégorique sur la suprématie royale, lui laissant le choix de reconnaître dans Henri VIII le chef suprême et légitime de l'Église anglicane ou d'expier sa révolte contre son souverain. Th. More déplora de ne pouvoir faire d'autre réponse que celle qu'il avait déjà donnée, et proclama de nouveau son dévouement et son respect envers le roi.

La captivité de Thomas devint alors plus sévère ; on lui enleva les livres, les plumes et l'encre, et Thomas se vit obligé d'écrire aux siens avec du charbon et des morceaux de papier déjà chargés d'écriture et attachés les uns aux autres. On l'accusa faussement d'avoir dit que le Parlement ne pouvait pas faire du roi le chef suprême de l'Église. On basa sur cette parole un procès de haute trahison. Le 1er juillet 1535 Thomas More fut conduit, à travers les rues de Londres, devant la barre de la cour qu'il avait autrefois présidée. L'accusation portait

(1) *Voy.* Haute-Église.
(2) *Voy.* Cranmer.

qu'il avait rejeté la suprématie du roi, comme le prouvait son entretien avec Richard Rich. Thomas More se défendit de point en point avec beaucoup de présence d'esprit; il nia avoir encouragé par ses lettres l'évêque Fisher à violer le statut en question; il démontra la fausseté des dénonciations de Richard Rich. Malgré cela, au bout d'un quart d'heure de délibération les jurés revinrent et déclarèrent qu'il était coupable. On annonça à More que le roi lui faisait grâce de l'écartellement, auquel il avait été condamné, et qu'il ne serait que décapité. « Que Dieu, répondit More, préserve tous mes amis d'une grâce pareille ! » Lorsqu'il quitta la cour, son fils John se jeta à ses pieds et lui demanda sa paternelle bénédiction. Près du quai de la Tour de Londres sa fille Marguerite se précipita à travers la foule et la troupe armée au-devant de lui et le couvrit de armes et de baisers. Ce fut à cette fille chérie qu'il écrivit avec du charbon sa dernière lettre, le quatrième jour après sa condamnation. « Adieu, lui disait-il, ma chère enfant; prie pour moi, comme je prie pour toi et pour tous mes amis, afin que nous nous revoyions avec joie dans le ciel. » Thomas More employa ses derniers jours à se préparer dignement à la mort. Son ami, Thomas Pope, lui ayant, le 6 juillet 1535, apporté l'ordre du roi qui fixait ce jour-là pour son exécution, Thomas More le remercia cordialement de cette bonne nouvelle, lui dit qu'il était heureux d'apprendre que Sa Majesté eût permis à sa femme et à ses enfants d'assister à ses funérailles, et le consola en le voyant accablé de douleur et verser un torrent de larmes. Thomas, absorbé par la pensée de Dieu, marcha ferme et calme à l'échafaud, se banda lui-même les yeux, et, après avoir récité le psaume *Miserere*, appuya la tête sur le billot. Un coup de l'instrument fatal l'unit à son Créateur. Il légua à la terre l'exemple de la vertu d'un héros, de la persévérance d'un martyr, et la preuve que la foi catholique non-seulement sanctifie la vie, mais ôte ses terreurs à la mort. Peu de temps avant sa fin, son compagnon de malheur, son émule dans la foi et le courage, le respectable évêque Fisher, de Rochester, avait été mis à mort, et son cadavre dépouillé avait été exposé aux yeux du peuple stupéfait et muet (1).

Cf. Dr G.-T. Rudhart, *Thomas Morus, histoire puisée aux sources*, Nurenberg, chez Campe, 1829; Lingard, *Hist. d'Angleterre*, t. VI; Correspond. d'Érasme, *Erasmi opp.*, cura J. Clerici, Lugd. Bat., t. III, P. I et II; Stapleton, *Vita Mori*, etc. L'*Utopie* de Thomas a été traduite en français par Gueudeville, 1715, et Th. Rousseau, 1780. Ses œuvres ont été recueillies en 2 vol. in-fol., Londres, 1559, et Louvain, 1566. Sa vie a été écrite par son gendre Roper, Oxford, 1716.

DUX.

THOMAS DE VILLENEUVE (S.), archevêque de Valence, de l'ordre des Ermites de Saint-Augustin, théologien célèbre, naquit en 1488 à Fuenlan, en Castille. Il fut élevé à Villanova, d'où était son père, Alphonse Garzias, et d'où le saint reçut son surnom. Ses parents se distinguaient par leur piété, par la pratique de la charité chrétienne envers les pauvres. Ils distribuaient chaque année en aumônes le superflu de leurs revenus. Le jeune Thomas hérita de ce caractère généreux. L'aimable enfant distribuait, avec la permission de ses parents, aux pauvres qui se présentaient, tout ce qu'il y avait de provisions et de vêtements disponibles. Cette compassion pour les malheureux s'associait en lui à beaucoup d'autres vertus, telles que l'innocence, la sincérité, le goût

(1) *Voy.* GRANDE-BRETAGNE.

de la prière et l'amour de la Mère de Dieu. Les événements les plus importants de sa vie eurent tous lieu un jour dédié à la sainte Vierge ; ce fut le jour du Saint-Nom de Marie qu'il fut admis dans son ordre, le jour de l'Assomption qu'il fut élu évêque, le jour de la Nativité de la sainte Vierge qu'il mourut.

Ses premières années furent consacrées à l'étude de la religion, dans la maison de ses parents. Il fit ses études littéraires à Alcala, où ses progrès le signalèrent à ses maîtres, qui ne savaient ce qu'ils devaient le plus admirer en lui, sa piété ou sa science. Après avoir obtenu le grade de docteur il professa pendant quelque temps avec beaucoup de succès. Il fut appelé à Salamanque pour y enseigner la philosophie morale, et, pendant les deux ans qu'il vaqua à cette fonction, il conçut le désir d'un état plus parfait que celui du simple professorat. Il résolut d'entrer dans l'ordre des Ermites de Saint-Augustin et s'y fit admettre à l'âge de trente ans. Il accomplit, non comme un novice, mais comme un moine expérimenté, toutes les austérités de son nouvel état ; on ne voyait plus en lui que l'humble religieux ; il ne restait pas de trace de l'ancien professeur, habitué aux applaudissements d'un nombreux auditoire. Le jour de Noël 1520 il célébra sa première messe, et, à la pensée que le Fils de Dieu avait daigné s'humilier jusqu'à prendre la forme d'un enfant et être présent sous les espèces du pain et du vin, le feu de l'amour divin le transfigura au point que son visage en porta les traces visibles et lumineuses.

La science théologique de Thomas de Villeneuve n'était pas uniquement l'œuvre de son travail, de ses recherches et de ses efforts ; elle était surtout le fruit de l'amour, de la pénitence, de l'humilité, de la pauvreté. Aussi n'était-il pas seul à goûter les douceurs du Seigneur ; sa parole pénétrait ses auditeurs de la rosée des bénédictions divines qui inondaient son âme.

On le chargea d'un grand nombre de fonctions : on le nomma prieur de Salamanque, de Burgos, de Valladolid, provincial d'Andalousie et de Castille. Partout et toujours Thomas faisait strictement observer la règle, tenait à ce que les religieux étudiassent sérieusement les saintes Écritures, à ce que les frères fussent constamment et convenablement occupés. A Salamanque il expliqua les Écritures, et il se trouva que tous les religieux voulurent être ses élèves. La prédication, dont les supérieurs l'avaient chargé, devint pour lui la source des joies les plus intimes, pour des milliers de fidèles la voix qui les arracha au doute et au désespoir et les remit dans le chemin du salut. Ses sermons embrasaient les cœurs des ardeurs de l'amour divin ; on l'écoutait comme un Père de l'Église, on le saluait du titre d'Apôtre de l'Espagne. Sa parole avait une efficacité merveilleuse sur les âmes qui jusqu'alors s'étaient fermées à toute espèce de prières et de sollicitations. L'empereur Charles-Quint avait condamné à mort quelques rebelles pour lesquels en vain les grands d'Espagne et plusieurs évêques étaient intervenus. Quand Thomas de Villeneuve parut à son tour devant Charles-Quint et lui parla, l'empereur céda et accorda la grâce qu'il avait jusqu'alors refusée. « Je ne sais, dit-il plus tard, dans quel état j'étais ; mais qui peut résister aux saints ? » C'est avec le même succès qu'il détourna une noble dame de Burgos des projets de vengeance qu'elle avait formés contre le meurtrier de son fils. Charles-Quint nomma Thomas prédicateur de la cour, assistait souvent avec toute sa suite à ses sermons, et recourait souvent à ses conseils. S. Thomas avait le

don de lire dans le cœur, de discerner les esprits, de distinguer si les intentions étaient droites ou perverses. Il était doué également du don de prophétie.

La grande confiance que l'empereur avait placée en lui soumit son humilité à une épreuve imprévue. L'empereur le nomma archevêque de Grenade et l'invita à cette occasion à se rendre à Tolède. Thomas obéit, mais avec l'intention de détourner l'empereur de son projet; il y réussit. L'archevêché de Valence étant venu à vaquer, l'empereur ne voulut pas faire une nouvelle tentative inutile et nomma un autre membre de son ordre; mais le secrétaire particulier de Charles-Quint, dont la main était sans doute conduite par un autre Maître, inscrivit dans l'acte de nomination le nom de S. Thomas. Lorsque le secrétaire lut le décret et s'aperçut de son erreur il voulut la réparer, mais l'empereur le lui défendit, disant: « Je reconnais là le doigt de la Providence; ce qu'elle ordonne sera fait. »

L'empereur envoya alors le décret à Thomas, qui était prieur de Valladolid, et qui, cette fois encore, s'efforça de repousser une dignité qu'il redoutait; mais il fut obligé d'obéir aux ordres de ses supérieurs. Après avoir été sacré par l'archevêque de Tolède, en 1544, Thomas, accompagné de quelques religieux, se rendit secrètement et à pied à Valence pour prendre possession de son siége. Revêtu de son costume religieux, vieux et usé, l'archevêque alla se loger chez les Augustins de cette ville et y passa quelques jours en prières, afin d'inaugurer dignement son nouveau ministère. Après la cérémonie de l'intronisation l'archevêque se rendit de la cathédrale droit dans les prisons, et promit aux prisonniers tous les adoucissements qu'il serait en son pouvoir de leur procurer.

Il s'acquitta de ses promesses en obtenant pour les prisonniers plus de lumière et de propreté. En arrivant à son palais il trouva le chapitre, qui, allant au-devant des désirs du charitable prélat, lui offrit, pour ses aumônes, un cadeau de 4,000 ducats. S. Thomas accepta ce don avec reconnaissance et le destina immédiatement à l'hôpital, qui en avait le plus besoin par le grand nombre de ses pauvres et de ses malades et par les pertes que lui avait causées un récent incendie.

L'humilité, la simplicité que S. Thomas avait pratiquées au couvent le suivirent dans son palais, tout comme son amour des pauvres et sa pitié pour les malheureux. Il conserva le costume et observa en tout les règles de son ordre. Sa table était pauvre, ses meubles étaient modestes, une paillasse formait son lit. Quant à ses hôtes, il les hébergeait avec autant de générosité que de cordialité. Ses revenus appartenaient aux pauvres. Il s'en présentait tous les jours une foule devant son palais; chacun recevait de la soupe, du pain, du vin, une pièce de monnaie. Un jour, à la vue d'un mendiant transi de froid, il ôta son manteau et le lui donna. Il ne permettait pas qu'on prît de renseignements sur les pauvres, qu'on s'informât s'ils méritaient ou non les secours qu'ils sollicitaient. Cependant il avait des attentions particulières pour les pauvres honteux, les enfants et les ouvriers; il subvenait aux besoins des uns sans les faire rougir, il empêchait les autres de tomber dans la misère. Il avait une prédilection pour les orphelins, et récompensait ceux qui les lui amenaient comme ceux qui en prenaient soin. En pasteur sage et vigilant, il étudiait attentivement tout son troupeau, visitait toutes les églises de son diocèse, prêchant partout avec une onction et une efficacité merveilleuses. Après avoir parcouru son diocèse il convoqua un concile provincial dont

l'objet principal fut la réforme du clergé.

Lorsque le concile de Trente fut réuni les Pères manifestèrent le désir d'y voir S. Thomas de Villeneuve; mais sa débile santé l'empêcha de se déplacer. Ce fut à ses prières que les évêques d'Espagne, se rendant à Trente par mer et assaillis par une tempête, attribuèrent leur salut.

Dans son zèle pour les âmes il avait recours à deux armes puissantes pour avertir ou punir ses subordonnés : il priait avec ferveur pour ceux qui s'égaraient et s'infligeait toutes sortes de pénitences à la place des coupables. Ce fut de cette manière qu'il amollit le cœur d'un mauvais prêtre de son diocèse auprès duquel avaient échoué tous les autres remèdes. Il était en tout temps accessible à quiconque le demandait. Il reprit ses domestiques lorsqu'il apprit qu'ils faisaient attendre ceux qui voulaient lui parler, sous prétexte de ne pas l'interrompre dans ses exercices de piété, en faisant remarquer à ses gens que depuis qu'il était évêque il avait cessé d'être son maître, et qu'il n'était plus que le serviteur de ses ouailles.

Malgré ce dévouement apostolique, malgré cette charité pastorale, S. Thomas, dans les dernières années de sa vie, fut inquiet de son propre salut. Il manifesta le désir de terminer sa carrière dans la retraite; mais ce vœu ne fut point agréé par ses supérieurs. S. Thomas s'adressa alors au souverain pasteur des âmes et supplia le Seigneur de le délivrer de sa charge pastorale. Il lui fut répondu que, le jour de la naissance de sa Mère, Dieu le retirerait à lui. En effet il fut saisi d'un mal de gorge, le jour de la fête de saint Augustin, et sa maladie prit immédiatement un caractère grave. Quelques jours avant sa mort il fit distribuer aux pauvres par son économe tout ce qu'il possédait d'argent comptant. Il en fit autant de son mobilier; il destina le lit même sur lequel il se mourait à un infirmier des prisons et le fit prier de le lui prêter jusqu'à sa dernière heure. Cela fait il jeta les yeux sur le crucifix et remercia le Seigneur de pouvoir mourir sans plus rien posséder sur la terre. Se sentant près de sa fin il fit dire la messe dans sa chambre, et répéta pendant le Sacrifice le psaume : *In te Domine speravi, non confundar in æternum* (1). Au moment où le prêtre communiait le saint rendit l'âme; c'était le jour de la Nativité de la sainte Vierge (1555). Le saint avait environ soixante-huit ans, il y en avait onze qu'il était évêque.

La ville de Valence fut consternée. Des milliers de pauvres accompagnèrent son convoi, qui fut signalé par un miracle. Un enfant tomba du haut d'une maison; sa mère, au moment même de l'accident, le recommanda à l'intercession du saint; l'enfant se releva en effet sain et sauf et accompagna le cortége funèbre. Dieu rendit hommage à son fidèle serviteur par d'autres prodiges; ainsi un grenier à blé dont on avait distribué les provisions aux pauvres se trouva à la prière du saint immédiatement rempli de provisions nouvelles. Le Pape Paul V le béatifia, et Alexandre VII le canonisa.. Sa fête est célébrée le 18 septembre. On a de ce saint un certain nombre de sermons pleins d'onction, et un commentaire sur le Cantique des cantiques qu'on publia in-folio en 1581 à Alcala, en 1757 à Augsbourg.

Cf. Maimbourg, *Vie de S. Thomas de Villeneuve*, Paris, 1666, in-12; *Vie des Saints*, Lucerne, 1826.

DUX.

THOMASIUS (CHRÉTIEN), jurisconsulte protestant et savant célèbre, naquit le 1er janvier 1655 à Leipzig. Son père était un professeur de philosophie

(1) *Ps.* 30.

assez renommé dans cette ville. Thomasius étudia le droit et la philosophie, qu'il enseigna lui-même à dater de 1680. Il comprit les défauts de la méthode dominante, rompit avec la routine, et se mit à faire des cours et à écrire des livres en langue allemande, dans un style pur et élégant. Son goût pour l'opposition le mit en hostilité avec ses collègues et l'entraîna fort loin dans ses théories morales et sociales. Dans un écrit *sur la Polygamie* il affirma que celle-ci n'était défendue ni par le droit naturel, ni par les convenances, ni par la saine raison. Dans son *Introduction à la science du Droit divin*, il nia, comme Puffendorf, la moralité intrinsèque des actions, enseigna que toutes les actions sont, d'après leur nature, moralement indifférentes et égales entre elles; que le droit naturel ne défend ni le suicide, ni la fornication, etc., etc. A la suite des discussions que soulevèrent ces opinions plus que téméraires il fut obligé de quitter l'université de Leipzig en 1690; mais quatre ans plus tard il fut nommé, par l'électeur de Brandebourg, professeur à l'université de Halle, qui venait d'être créée, conseiller de l'électeur, et, bientôt après, l'électeur ayant pris le titre de roi, Thomasius fut promu membre du conseil privé et directeur de l'Académie de Berlin. Il mourut dans cette double charge le 18 septembre 1728. Dès son séjour à Leipzig il s'était intéressé aux piétistes de cette ville, qu'on persécutait, et notamment à Hermann Auguste Francke (1), qui devint célèbre plus tard. Il se retrouva avec lui et d'autres partisans de Spéner à l'université de Halle, qui était alors le refuge et la citadelle du piétisme. Ces relations donnèrent à Thomasius, dans les dernières années de sa vie, une direction quasi-mystique, et lui inspirèrent diverses hypothèses singulières qu'il émit dans son *Essai sur la nature de l'Esprit*. Il se rendit beaucoup plus utile par l'énergie avec laquelle il combattit les procès des sorcières et la question (1), par la tolérance, rare à cette époque, qu'il manifesta envers toutes les confessions, envers les Catholiques comme envers les réformés (2), et par une série de sages commentaires qu'il donna sur plusieurs parties du droit civil et ecclésiastique. Cependant, sous ce dernier rapport, sa haine des théologiens le poussa à combattre la liberté et l'indépendance de l'Église, et à soutenir le fameux *système territorial*, dont il fut l'inventeur (3).

Cf. Luden, *Thomasius, sa vie et ses écrits*, Berlin, 1805; Schröckh, *Hist. de l'Égl. des temps modernes*, t. VI, p. 65, 149; t. VII, p. 83, 541.

HÉFÉLÉ.

THOMASSIN (LOUIS), d'une noble et ancienne famille de Provence, naquit le 28 août 1619 à Aix. Son père, Joseph Thomassin, était avocat général du parlement de cette ville. Richement doué par la nature et plein d'ardeur pour l'étude, Louis entra, à l'âge de quatorze ans, dans la congrégation de l'Oratoire, fondée par le cardinal de Bérulle (4). A la fin de ses études il professa la philosophie à Lyon, puis la théologie à Saumur. S'éloignant de toutes les subtilités scolastiques, ne s'attachant qu'à l'Écriture sainte, aux Pères de l'Église et aux conciles, il suivit avec un rare succès sa méthode essentiellement biblio-patristique.

La grande réputation que lui valut son enseignement détermina ses supérieurs à l'appeler au séminaire de Saint-Magloire, à Paris, et il y ensei-

(1) *Voy.* FRANCKE.

(1) *Voy.* SORCIÈRES (procès des).

(2) *Voir* son avis sur la conversion de la princesse Élisabeth de Brunswick.

(3) *Voy.* TERRITORIAL (système).

(4) *Voy.* BÉRULLE.

gna, jusqu'en 1668, l'histoire de l'Église, des conciles et des Pères.

Durant ce temps il publia deux ouvrages : l'un *sur la Grâce*, l'autre sur l'*Autorité du Pape et des Conciles*. Thomassin entreprit, à la demande d'un grand nombre de prélats de France, le grand ouvrage qui a fondé sa réputation et qui est connu dans le monde entier, *Vetus et nova Ecclesiæ disciplina circa beneficia et beneficiarios*, en 3 vol. in-fol. (ou 10 vol. in-4° dans l'édition de Mayence, de 1787), qu'il écrivit d'abord en français et traduisit ensuite en latin, à la demande du Pape. Innocent XI, charmé de la perfection de cet ouvrage, voulut en appeler l'auteur à Rome et l'élever au cardinalat; mais Louis XIV déclara qu'un homme de ce mérite faisait trop d'honneur à son pays pour qu'on pût lui permettre de s'en éloigner. Thomassin demeura à Saint-Magloire et y mourut le 24 décembre 1696. Il avait publié un autre ouvrage très-considérable, moins célèbre que le premier, toutefois fort estimé, intitulé *Dogmata theologica*, en 3 vol. in-fol., Paris, 1680. Il fit paraître en outre une foule d'opuscules et de dissertations.

Cf. Dupin, *Nouvelle Bibliothèque des Auteurs ecclésiastiques*, t. XVIII, p. 187-196; Lambert, *Hist. des Savants du règne de Louis XIV*, t. I.

HÉFÉLÉ.

THOMISTES. *Voyez* THOMAS D'AQUIN.

THORA (תּוֹרָה, *la loi*), spécialement la loi de Moïse. Plus tard ce nom fut donné par les Juifs aux rouleaux de la synagogue qui renferment, outre les cinq livres de Moïse, les *haphtaroth*, c'est-à-dire les leçons tirées des Prophètes. Les Juifs eurent, dès le moment où s'établirent les synagogues (1), la coutume de lire tous les samedis un passage de la loi durant l'office divin. Ils divisèrent, à cette fin, le Pentateuque, d'après le nombre des sabbats de l'année, en 54 parties (פָּרָשׁוֹת, *sections*). Ces sections sont dites *ouvertes* (פתוחות, ou פפפ, dans les éditions imprimées) lorsqu'elles commencent à la ligne; *fermées* (סתוכיות, ou ססס) lorsque les sections se suivent sur la même ligne. Chaque parascha forme une leçon et se nomme *sedrah*, סְדְרָה, ou on la désigne par les mots du commencement du texte; par exemple la première *sedrah* s'appelle *Bereschith*, etc.

Les 54 sections se partagent de manière à être lues toutes en une année. On commence avec le sabbat qui suit la fête des Tabernacles; mais, comme une année commune n'a, chez les Juifs, que 50 semaines et 4 jours, on lit quatre fois par an une double sedrah, et l'on choisit pour cela les paraschot les plus courtes. L'année bissextile judaïque a plus de 54 semaines et les sedrah suffisent pour ces années-là.

Une division moins ancienne de la loi est celle des *petites* paraschot, qu'on lit tous les jours de la semaine (669 en tout). On les désigne par un פ ou un ס.

Après la loi on lisait, et cette coutume s'introduisit de bonne heure (1), un passage des Prophètes (2). Dans le commencement, le choix de ces passages était libre (3); plus tard on en fixa cinquante-trois, qui furent appelés *haphtaroth* (הַפְּטָרוֹת, de הפטיר = *dimittere*, parce qu'on renvoyait après cela l'assemblée, λύειν τὴν συναγωγήν) (4). D'après l'opinion des Juifs, qui n'est cependant pas très-fondée, l'origine de ces haphtaroth remonte au temps d'An-

(1) *Voy.* SYNAGOGUES.

(1) *Actes des Apôtres*, 13, 15, 27. *Luc*, 4, 16 sq.

(2) *Voy.* PROPHÈTES (livres des).

(3) Cf. *Luc*, 4, 17.

(4) Cf. *Actes des Ap.*, 13, 43.

tiochus Épiphane. Ils prétendent que, ce roi ayant défendu de lire la loi, on la remplaça par des passages analogues des Prophètes. Outre les paraschot et les haphtaroth, on lit encore, à certains jours de fête, les cinq rouleaux, *Megilloth* (חָמֵשׁ מְגִלּוֹת), savoir : au jour commémoratif du départ pour Babylone, les Lamentations de Jérémie; au jour consacré à la mémoire de David, le livre de Ruth; à la fête de Purim, le livre d'Esther; au grand jour d'expiation, le livre de la Sagesse; à celui de la Dédicace du temple, le Cantique des cantiques.

Les Juifs observent des règles très-minutieuses et très-détaillées relativement à la lecture publique des livres sacrés dans leurs synagogues. En voici un aperçu.

Lorsque la dernière oraison est dite on sort le rouleau de la loi du tabernacle; mais d'abord le sacristain monte sur l'*almemore* (אלמימר, *chaire, tribune*) et s'écrie : « Qui achète le droit de sortir et de rentrer la loi (הוֹצָאָה וְהַכְנָסָה)? Qui achète l'*Ez Hachajim* (עֵץ הַחַיִּים), c'est-à-dire le droit de tenir le rouleau dans les mains pendant qu'on le referme? Qui achète le droit de soulever le rouleau de la loi (הַגְבָּהָה)? Qui achète le droit de le rouler et de le dérouler (גְלִילָה)? » — Celui qui fait la plus forte enchère obtient, à la troisième criée, le droit et l'honneur mis à l'encan, et le prix en est destiné aux pauvres ou à l'entretien de la synagogue.

Celui qui a acquis le droit de prendre et de reporter le rouleau s'avance devant le tabernacle et dit : « Je vois Jéhovah devant moi, car je ne m'écarterai jamais de sa droite; je m'inclinerai avec crainte devant le temple de sa sainteté. » Il prend le rouleau et le place sur le bras droit du chantre (חַזָּן, *chassan*), tandis que l'assemblée debout chante le passage des Nombres, 10, 35, et Is., 2, 3 (*de Sion exibit lex*, etc.); après quoi on chante une prière chaldaïque. Lorsque le chantre prend le rouleau sur le bras il chante un verset auquel l'assemblée répond en le répétant. Le samedi et le vendredi on dit l'oraison *al hakkol* (עַל־הַכֹּל). Cependant le chantre dépose le rouleau, et celui qui a acheté la fonction de la *gellilah* l'aide à dépouiller et à dérouler la loi. Le chef de la synagogue (סֶגֶן, *ségen*) indique au *chassan* ceux qu'il faut appeler pour lire la loi; la leçon en question est en effet divisée en plusieurs fragments; on appelle autant de lecteurs qu'il y a de fragments : sept le jour du sabbat, cinq ou six les jours de fête, trois durant les autres jours de la semaine. Celui qui ne sait pas facilement lire se fait remplacer par le chantre. Le premier appelé doit être, autant que possible, un prêtre, כֹּהֵן, de la race d'Aaron (1); le second, un lévite; les autres sont appelés indistinctement. A l'appel du lecteur le chantre récite le verset du jour, que l'appelé répète. En se rendant de sa place à la tribune il doit aller par le chemin le plus court, et par le plus long en s'en retournant. Arrivé au pupitre il se place entre le ségen et le chassan, touche de sa main droite la thora, la baise et dit à l'assemblée : « Bénissez Jéhovah! » L'assemblée répond, et il continue : « Sois béni, Jéhovah notre Seigneur, Roi de l'univers, qui nous as élus parmi tous les peuples, nous as donné la loi; sois béni, Jéhovah, qui nous as donné la loi. » Alors le chassan chante, suivant le ton ou la mélodie prescrite, la première partie de la leçon. La lecture achevée, celui qui a été appelé baise le rouleau et dit : « Sois béni, Jéhovah notre Dieu, Roi de l'univers, qui nous as donné une loi de vérité, et nous as im-

(1) *Voy.* Cohen.

planté la vie éternelle; sois béni, Jéhovah, qui nous as donné la loi ! » Suivent les autres appels. Après la lecture de la *parascha* le chantre appelle celui qui doit lire l'*hapthara* (le מַפְטִיר). Le chantre dit l'oraison *kaddisch;* celui qui a acheté le droit de la *hagboah* déroule la loi, l'élève au-dessus de sa tête, fait le tour de la tribune, afin que toute l'assemblée et en particulier les femmes, qui sont séparées, puissent la voir, et l'assemblée dit à haute voix : « Ceci est la loi que Moïse a donnée aux enfants d'Israël par la bouche du Seigneur ! » Celui qui remplit la fonction de la *gellilah* prend les deux bouts en bois qui terminent le rouleau et le ferme ; celui qui a rempli la fonction de *ez hachajim* tient les bandes à partir de l'extrémité supérieure, et l'autre enveloppe le rouleau avec ces bandes, en disant une oraison. Toute l'assemblée se presse pour entourer la thora et la baiser. Le lecteur chante sur un autre ton l'*haphtara;* une courte prière termine la cérémonie.

Les prescriptions concernant les qualités extérieures et la composition des rouleaux de la synagogue sont également nettement arrêtées.

Il faut prendre la peau provenant d'un animal pur tué par un Juif; il faut qu'elle ne soit ni trop poreuse ni trop mince, de peur que l'écriture ne soit transparente. Il y en a de trois espèces : le *gewil* (גויל), le *kaleph* (קלף) et le *doksutos* (דוכסוסוס), que Maïmonides décrit de la manière suivante (1): « Si l'on prend la peau d'un animal, qu'on en racle les poils, qu'on l'adoucisse avec du sel, de la farine et de la noix de galle, et d'autres matières astringentes et endurcissantes, on l'appelle *gewil*. Si, après avoir raclé les poils, on partage une peau en deux suivant son épaisseur pour en faire deux peaux, une mince, celle qui est la plus rapprochée des poils, et une plus épaisse, celle qui est tournée du côté des muscles, et si on les prépare comme la précédente, la première se nomme *kaleph*, la seconde *doksutos*. » On pouvait se servir des peaux de ces deux dernières espèces pour les rouleaux de la loi. Les diverses peaux sont cousues ensemble avec des cordes à boyaux d'animaux purs, ou, en cas de nécessité, avec de la soie. On attache aux extrémités de tout le rouleau un morceau de bois long et arrondi ; au bout des deux bâtons se trouvent des poignées d'un bois plus fin ou en argent ; ces bâtons se nomment עֵץ הַחַיִּים, *ez hachajim, lignum vitæ* (1). Le rouleau fermé est enveloppé dans un morceau d'étoffe, la *mappah* (מַפָּה, *mappa*), composée de soie et d'autres matières précieuses, sur laquelle sont brodés en or ou en argent des lettres et divers ornements. Ces mappah sont ordinairement des cadeaux des Juifs riches. L'usage est de porter les garçons, un an après leur naissance, dans la synagogue, pour les faire bénir par le rabbin; on offre à cette occasion une mappah précieuse sur laquelle sont brodés le nom du père et de l'enfant, la date de l'année et du jour de naissance, etc. Par-dessus le rouleau ainsi entouré on place un petit manteau, *Meil*, מְעִיל, de soie ou de velours, auquel est attachée une petite chaîne d'argent retenant une plaque en argent, qui porte une couronne avec ces mots : La couronne de la loi (כֶּתֶר תּוֹרָה), ou Le sanctuaire de Jéhovah (קֹדֶשׁ יְהוָֹה). De plus, à la plaque sont attachées plusieurs tablettes portant le nom des fêtes, et enfin une main en argent terminée par un manche, artistement travaillée, servant au lecteur à suivre les mots du texte : ce serait le profaner que de le toucher avec le doigt.

(1) *Halich. teph.*, I, 6, 11.

(1) D'après les *Proverbes*, 3,18.

Le *Schulchan Aruch* (1) prescrit la manière dont les rouleaux doivent être composés et écrits.

Les peaux, provenant d'animaux purs, ne doivent pas être brisées, ne peuvent être préparées par des Chrétiens, des païens, des prosélytes, des esclaves ou des femmes; elles doivent l'être par des Juifs ayant l'intention de les faire servir à la copie de la loi, sans quoi la peau serait impropre au service (פסול). On n'écrit pas sur le côté auquel étaient attachés les poils. On fait un tout des diverses peaux, en les cousant comme il a été dit plus haut. On peut inscrire plusieurs colonnes sur une peau, mais les colonnes ne doivent pas être plus larges que la moitié de la hauteur du parchemin. Les lignes doivent être de la longueur nécessaire pour trois mots de quatre syllabes ou trente lettres; il peut y avoir entre chaque colonne un espace large de deux doigts, espace qui est plus grand là où deux peaux se rejoignent. La colonne n'a pas plus de soixante et pas moins de quarante-huit lignes; la marge supérieure est large de trois doigts et la marge inférieure de quatre doigts. Avant d'écrire on trace les lignes de tout le rouleau, de manière à ce qu'on les voie au *verso*. Voici comment on prépare l'encre. On prend de la suie de résine, de l'huile ou du suif, de la poussière de charbon et du miel; on en fait une pâte qu'on dessèche. Quand on veut écrire on dissout cette pâte dans de l'eau noircie par de la noix de galle. Toute autre encre est défendue. Il faut que le calligraphe, pour éviter les fautes, ait devant les yeux un exemplaire correct, ne se serve que de l'ancienne écriture hébraïque, quadrangulaire, que les mots ne soient pas partagés; les lettres ץ, ג, ז, ע, נ, ט, ש, sont munies de trois petits traits en forme de couronne (תגין); les lettres ne doivent pas être séparées l'une de l'autre de plus ni moins que l'épaisseur d'un cheveu ou d'un fil; quand il y a le signe ס (1), il doit y avoir un espace de trois lettres; si c'est le signe פ il faut un espace de neuf lettres. Quand un livre est fini il doit y avoir un espace de quatre lignes. Quand un roi se présenterait durant que le copiste est occupé à écrire et saluerait ce dernier, il ne pourrait répondre avant d'avoir écrit trois mots après celui de Dieu. S'il y a une faute il faut la corriger; si la correction n'a pas eu lieu dans l'espace de trente jours l'exemplaire est hors de service. S'il y a plus de quatre fautes dans une page il faut l'enlever. On ne peut pas corriger le mot יהוה. Chaque Juif doit ou copier lui-même un rouleau de la loi ou le faire copier. S'il hérite d'un rouleau il ne peut le vendre que pour employer l'argent à étudier, à se marier ou à se racheter, s'il est prisonnier. Le copiste doit être adulte, connaître les préceptes rabbiniques, et être, durant son travail, revêtu du *talleth* et des *tephillin*. Un rouleau de la loi parfait à tous égards est un objet très-estimé. Tant que le rouleau de la loi est ouvert on ne peut cracher, lui tourner le dos; quand on le porte devant l'assemblée chacun doit se lever au passage; celui qui le porte doit le faire avec le plus profond respect; quand on le transporte on ne peut l'emballer et le mettre sur une bête de somme; il faut que celui qui en est chargé le porte devant lui, à cheval, le tenant contre sa poitrine, etc., etc.

Cf. Schröder, *Préceptes et usages du Judaïsme talmudique et rabbinique*, p. 43 sq.; Buxtorf, *Synagoga Judaica*, cap. XIV et XVI.

KÖNIG.

(1) *Voy.* SCHULCHAN ARUCH.

(1) *Voir* plus haut.

THORA (FÊTES DE LA). *Voyez* FÊTES DES JUIFS.

THORA (LECTURE DE LA). *Voyez* THORA.

THORA (ROULEAU DE LA). *Voyez* THORA et MANUSCRITS HÉBRAIQUES.

THORING (MATTHIEU). *Voy.* LYRE.

THORN (CONFÉRENCE RELIGIEUSE DE). Wladislas IV, roi de Pologne, un des princes les plus remarquables de son siècle, ému des malheurs que le schisme et les haines de religion avaient répandus sur toute l'Europe et dont étaient de plus en plus menacés ses États, songea longtemps au moyen qui pourrait d'abord réconcilier les partis de son royaume et contribuer ensuite à la pacification des contrées voisines.

Il finit par penser qu'une conférence religieuse entre les théologiens catholiques et protestants pourrait amener les esprits à s'entendre. Il avait été fortifié dans cet espoir par plusieurs faits récents qui s'étaient passés dans le monde théologique protestant.

Durant les années qui venaient de s'écouler, plusieurs savants protestants, tels que Barthold Nihuss, Christophe Behold, Barthélemy Nigrinus, prédicateur de Dantzig, étaient rentrés dans l'Église catholique ; on répétait des paroles du célèbre Hugo Grotius qui faisaient naître l'espoir d'une réconciliation, et l'on connaissait les opinions tolérantes que professait Calixte, le plus célèbre théologien de Helmstädt, à la suite des anathèmes dont il avait été frappé par ses coreligionnaires.

Le roi proposa donc le projet d'un colloque, qui aurait lieu dans la ville de Thorn, à un synode provincial des évêques et prélats de Pologne, tenu à Varsovie en 1643, et, le synode y ayant consenti, le primat de Gnésen, Lubienski, adressa à tous les dissidents du royaume l'invitation d'envoyer, le 10 octobre 1644, des députés à Thorn, afin d'y conférer, dans un esprit de douceur, et en mettant de côté toute aigreur et toute subtilité, avec les députés catholiques.

Le roi, de son côté, écrivit, le 20 mars 1644, une lettre respirant un véritable esprit de sollicitude paternelle. « L'Église, chargée du poids des siècles, accablée de mille maux, saignant de mille plaies, s'adresse à vous, qui êtes ses fils. Sa force vitale triomphe du temps, sa charité pardonne les souffrances qu'elle endure, sa patience guérira ses blessures ; seul le désespoir de voir ses enfants arrachés à son sein ne peut être adouci par aucun remède. Elle attend, elle espère qu'ils reviendront de leur long égarement dans leur patrie ; elle observe les vents, elle accourt au rivage, elle tend ses bras vers ceux qui hésitent, elle les encourage à reconquérir la paix dont ils sont depuis si longtemps déshérités. »

Le colloque fut retardé et n'eut lieu qu'en 1645. Les orateurs des Luthériens étaient les théologiens de Dantzig, Calov et Botsack ; celui de l'électeur de Saxe, le théologien de Wittenberg Hülsemann ; l'électeur de Brandebourg envoya le prédicateur de la cour, Bergius, et Calixte ; mais la manière dont Calixte fut reçu par ses coreligionnaires fit pressentir le résultat de la conférence. Les théologiens strictement luthériens furent scandalisés de ce que Calixte, Luthérien, eût des rapports, à Thorn, avec les réformés, les aidât même dans la rédaction de leur symbole ; sa tolérance leur parut une abomination. « Je l'ai vu avec étonnement, écrivait Calov, assis parmi les faux prophètes calvinistes, qu'il considère comme ses frères en Christ. » Aussi, avant l'ouverture du colloque, les Luthériens résolurent de ne pas admettre Calixte à leurs conférences. Lors de l'inauguration des séances ils protestèrent contre toute communauté de croyance avec les réformés, et la majorité des Luthé-

riens repoussa la proposition qui interdisait toute injure personnelle contre les réformés. On demanda, pour commencer les négociations, que chaque parti déposât sa profession de foi ; les Calvinistes, outre l'Écriture, s'en référèrent aux anciens symboles de Nicée et de Constantinople, à la confession d'Augsbourg ; les Luthériens s'appuyèrent sur des décisions de l'antique Église, telles que les décrets contre Macédonius, Nestorius, Eutychès et Pélage, outre la confession d'Augsbourg et d'autres écrits symboliques. Mais, comme tout cela ne menait pas au but, les présidents du colloque demandèrent que chaque parti résumât les points capitaux qui le mettaient en opposition avec les autres. Les Catholiques le firent immédiatement, et exposèrent les dogmes qui les séparaient de tout le parti de la réforme d'une façon qui devait convaincre tout esprit impartial que les reproches faits au Catholicisme étaient dénués de tout fondement. Ils s'exprimèrent avec une extrême modération ; mais les protestants prétendirent n'être pas satisfaits de cette explication, rédigée par le P. Schönhofer, Jésuite, parce que les abus et les erreurs qu'on niait existaient réellement dans l'Église, et préparèrent une réponse détaillée. Dans l'intervalle le président du colloque, le prince Ossolinski, fut rappelé. Le nouveau président, Leszinsky, déclara à l'assemblée que de cette manière le colloque ne pouvait absolument point aboutir, et fit dire par le P. Schönhofer que l'intention du roi n'était pas qu'on disputât, et que chaque parti cherchât uniquement à justifier sa doctrine ; que les Catholiques n'entendaient pas lutter ; qu'ils voulaient uniquement la paix ; que leur doctrine n'avait pas besoin d'être justifiée ; que l'Église catholique était d'ailleurs l'Église mère, maîtresse, reine et dépositaire de la vérité. Mais les adversaires manifestèrent l'intention de rendre la séparation plus marquée encore, d'obtenir de nouveaux titres et de nouveaux priviléges, et de vouloir même déposséder les Catholiques de leur nom.

Les réformés ayant répliqué que le but de la réunion n'était pas uniquement la paix, mais encore la vérité, et paraissant vouloir recourir à de nouvelles et interminables négociations, le roi chargea ses mandataires de clore le colloque si les dispositions des adversaires ne devenaient pas plus favobles. C'est ce qui arriva lorsque les réformés voulurent s'attribuer le titre de Catholiques, disant qu'il leur appartenait de droit, et que les Catholiques n'avaient, pour se distinguer, qu'à se nommer Catholiques romains. Là-dessus le colloque fut rompu le 21 novembre. Les protestants déclarèrent que le temps ne leur permettait pas de répondre aux dernières explications des Catholiques ; ils remercièrent l'évêque Tiskiewicz de l'humanité et de l'amitié qu'on leur avait témoignées, et l'un des orateurs catholiques termina le colloque en disant : « Séparons-nous en paix comme nous nous sommes réunis en paix. » Ainsi le résultat du colloque de Thorn fut manqué, comme celui de toutes les conférences religieuses qui eurent lieu. La publication des actes du colloque ne fit qu'allumer le feu de la discorde parmi les Luthériens à l'occasion de la controverse du syncrétisme (1). La déclaration de la foi catholique (c'est-à-dire calviniste), remise par les réformés de Thorn et rejetée par les Catholiques, obtint dans l'Église réformée, particulièrement dans le Brandebourg, une sorte d'autorité symbolique, sous le titre de *Declaratio Thorunensis* (2).

(1) *Voy.* SYNCRÉTISME.
(2) *Voy.* SYMBOLIQUES (livres).

Cf. Calov, *Historia syncretistica*, qui renferme les actes de Thorn; *Scripta facientia ad colloquium Thoruniense; accessit G. Calixti consideratio* et ἐπίκρισις, Helmstadii, 1645, in-4°; Hartknoch, *Histoire de l'Église de Prusse*, p. 934; *Sagittarii Introductio ad Histor. eccl.*, t. II, p. 1604; Schröckh, *Hist. de l'Égl. depuis la réf.*, t. IV, p. 509; Menzel, *Hist. des Allem. depuis la réf.*, VIII, 102 sq.

KERKER.

THORN (SENTENCE DE). Durant une procession solennelle accomplie en 1724 à Thorn, la partie protestante du peuple s'était soulevée, s'était précipitée contre le collége des Jésuites, l'avait démoli, en avait dévasté la chapelle, avait entassé les images des saints et de la sainte Vierge devant le collége et y avait mis le feu. Un tribunal, composé des woiwodes de Wilna, Cracovie, Wolhynie et Masovie, de quarante députés du sénat et de la chambre basse, fut chargé de juger les coupables. L'arrêt condamna dix personnes à mort et fut en effet exécuté le 7 décembre 1724. Sur neuf des condamnés, parmi lesquels se trouvait Rösner, vieillard septuagénaire, président du magistrat de Thorn, quatre eurent la main coupée avant d'être mis à mort. Les protestants, exaspérés à cette époque par le retour à l'Église catholique de plusieurs princes, notamment d'Auguste II, roi de Pologne et électeur de Saxe, élevèrent contre ce jugement, d'une sévérité évidente et déplorable, les plaintes les plus vives et accusèrent l'injustice, le fanatisme, la cruauté des juges, des Jésuites et du clergé, qui auraient trompé le tribunal par le témoignage de leurs affidés. Or ces accusations sont évidemment exagérées, partiales, et démentent sans motifs les témoignages des Jésuites. D'après la relation du magistrat de Thorn (c'est-à-dire de la partie accusée) adressée au gouvernement polonais, toute la faute de l'émeute retombait sur les élèves des Jésuites (la plupart nobles), qui avaient excité par leur arrogance la fureur du peuple. Le secrétaire de la ville avait à plusieurs reprises calmé le peuple ameuté; le collége lui-même avait été pendant assez longtemps protégé par la garde urbaine; mais les élèves des Jésuites ayant continué à faire feu sur le peuple avec des fusils chargés à balle, on n'avait finalement pas pu retenir la populace irritée, qui avait enfoncé les portes, pris quelques meubles dans les appartements, brûlé quelques images de saints, et avait définitivement été dispersée par les bourgeois et les soldats de la ville.

La relation des Jésuites, plus détaillée, surtout sur le dernier point, présente l'affaire tout différemment (1). Suivant ce document, le magistrat de Thorn avait depuis longtemps refusé toute espèce de justice aux Catholiques; les étudiants, paisibles d'abord, irrités plus tard de la partialité du magistrat, avaient, à l'insu des Pères, enlevé un étudiant luthérien, l'avaient emmené dans leur classe sans le maltraiter, et l'avaient gardé comme caution de plusieurs de leurs condisciples retenus en prison. Quoique, à la première demande des habitants de Thorn, on eût relâché cet étudiant, il en était résulté un tumulte que rien n'avait pu calmer. Le collége avait été complétement démoli, la chapelle ravagée et profanée, sans que les autorités de la ville eussent fait mine de s'y opposer. Le commandant, requis de venir mettre l'ordre, avait répondu qu'il avait des soldats pour combattre l'ennemi et non des concitoyens. Enfin, au milieu de la nuit, lorsque le danger était à son comble et que le peuple allait mettre la main sur

(1) *Voir* les deux relations contradictoires dans les *Nouvelles véridiques des affaires théologiques*, 1725, p. 266.

les ecclésiastiques du collége, la troupe était arrivée et avait dispersé les émeutiers. La participation du magistrat de Thorn aux désordres commis avait été directe, au dire des Jésuites. Des membres du conseil avaient distribué de la poudre et des balles, ameuté les protestants, ordonné à leurs soldats de tirer sur le collége, les avaient excités à l'attaquer, etc.

Le jugement du tribunal est, au fond, d'accord avec cette relation, et constate que l'attaque du collége ne fut provoquée par aucun acte de la part des étudiants, qui étaient réunis dans leurs études. Outre le président et le vice-président du conseil municipal, qui avaient fait éclater l'émeute par leur connivence patente et leur provocation directe, la sentence capitale frappait ceux qui avaient activement pris part à la démolition du collége.

Les Catholiques et les protestants sentirent combien cette sentence était dure, quoiqu'elle fût conforme aux lois criminelles de l'époque. Le nonce du Pape à Varsovie, Santini, intercéda activement en faveur des condamnés et envoya, à la demande du chancelier du royaume, aux Jésuites de Thorn l'ordre de ne pas ratifier l'accusation par serment, comme les lois polonaises l'exigeaient, avant l'exécution de la sentence. Il espérait en empêcher ainsi l'exécution. Malheureusement le serment des Jésuites fut obtenu d'une autre manière. Le recteur du collége des Jésuites refusant de prêter le serment exigé, *quod clericus non sitiat sanguinem*, les juges ordonnèrent à un frère lai de se mettre à genoux et de prêter serment. C'est ainsi seulement que l'exécution fut possible. Dans tous les cas, pour apprécier le jugement, il ne faut pas perdre de vue la législation criminelle d'une époque où, par exemple, sans citer d'autres faits, Frédéric II, roi de Prusse, pouvait faire mettre à mort le chef de l'opposition à la diète prussienne uniquement pour le fait de cette opposition. Celui qui, dans le cas présent, pouvait efficacement intervenir, c'était Auguste, roi de Pologne, qui, malheureusement, n'usa pas de son droit de grâce dans un moment où il eût été si important de l'appliquer. La sentence fut hautement désapprouvée, non-seulement par les princes protestants, mais par l'empereur et le Pape Benoît XIII. Il parut à ce sujet plus de quarante écrits, la plupart rédigés avec beaucoup de partialité par les protestants.

Cf. Jablonsky, *le Malheur de Thorn*, Berlin, 1725; Zernicke, *Chronique de Thorn*, p. 445; *Genuina ratiocinatio circa decretum in negotio Thorunensi*, 1725 (écrit catholique); Lilienthal, *la Tragédie de Thorn*, Kœnigsb., 1725; Naramowsky, *Soc. Jes. Facies rerum Sarmaticarum*, 1724 (Wilna?); *le Massacre de Thorn*, Bâle, 1852, écrit passionné et fanatique du pasteur Ledderhose.

KERKER.

THOU (JACQUES-AUGUSTE DE) naquit en 1552; son père était Christophe de Thou, président du parlement de Paris. Jacques étudia à Paris et à Orléans, parcourut l'Italie, la Flandre, l'Allemagne, voulut se consacrer à l'Église, et avait déjà obtenu quelques bénéfices par l'entremise de son cousin, l'évêque de Chartres, lorsque son père mourut. Il entra alors dans la magistrature, devint conseiller au parlement de Paris et maître des requêtes, en 1592 président à mortier, remplit plusieurs fois les fonctions d'ambassadeur, et jouit de la faveur de Henri III et de Henri IV. Ce dernier le nomma directeur des finances, membre de la commission chargée de réformer l'Université de Paris et de compléter le Collége de France. Ce fut de Thou qui rédigea l'édit de Nantes et qui défendit en 1600, à la conférence de

Fontainebleau, les libertés de l'Église gallicane. En 1601 il devint le protecteur temporel de l'ordre de Saint-François en France, et trouva, au milieu de toutes ses fonctions, le temps nécessaire pour écrire sa grande et célèbre histoire, qui s'étend de 1543 à 1608, et qui, avec la continuation, contient 138 livres. De Thou mourut à Paris le 17 mai 1617.

THRASIMOND. *Voyez* VANDALES.

THRENI. *Voyez* LAMENTATIONS DE JÉRÉMIE.

THUBAL, תֻּבַל, תּוּבַל (1), fils de Japhet, appelé aussi *Mesech* (2). On voit dans Thubal le père des Tibaréniens et des Moschiens, situés, ceux-là aux sources du Phasis et du Cyrus, ceux-ci près du Thermodon, dans le Pont. D'après Knobel (3), toute l'économie du chapitre 10 de la Genèse prouve que ce nom indique l'Europe méridionale. Thubal est identique avec Tibar, Ibère. Les Ibériens occupèrent la péninsule pyrénéenne et certaines parties du sud-ouest de la Gaule, etc. Une branche des Ibériens résidait à l'est de la mer Noire. Josèphe fait déjà venir les Ἴβηρες de Thubal (4).

THUBALCAÏN, תּוּבַל קַיִן, fils de Lamech (5), « forgeur de toutes sortes d'instruments d'airain et de fer. » Cette donnée de la Bible, qui attribue aux Caïnites l'invention des instruments forgés, est confirmée par ce fait, qu'il existait parmi les populations de la race de l'Oural et de l'Altaï des traditions remontant à la plus haute antiquité, relatives à l'exploitation des mines et à l'art du forgeron, traditions qu'ils font remonter au peuple primitif des Tschudes, qui vécurent il y a des milliers d'années dans l'Asie septentrionale (1). Aujourd'hui encore il y a plusieurs tribus mongoles célèbres dans le nord de l'Asie comme forgerons.

Buttmann (2) a voulu trouver de l'analogie entre le nom de Thubal et ceux de Vulcain, Τελχῖνες, les inventeurs mythologiques de l'art de forger le fer.

(1) *Gen.*, 10, 2.
(2) Cf. *Éz.*, 32, 26; 38, 2, 3; 39, 1.
(3) *Dénombrement de la Genèse*, p. 114.
(4) *Ant.*, 1, 6, 1.
(5) *Gen.*, 4, 22.

THUISCON. *Voyez* PAGANISME.

THUMMIM. *Voyez* BATH-KOL.

THURIBULUM. *Voyez* ENCENSOIR.

THURIFICATI. *Voyez* LAPSI.

THURINGE (CONVERSION DE LA). *Voyez* BONIFACE (S.).

THYATIRE (Θυάτειρα, plur. neutre, *Thyatira*, fém. sing.), ville de commerce florissante sur le Lycus, appartenant à la Lydie ou à la Mysie. On la nommait aussi Pélopie et Euippia. On y cultivait surtout l'art de tisser les étoffes de pourpre. La marchande de pourpre, Lydie, que convertit S. Paul à Philippes, était de Thyatire (3). Il n'est question de cette ville dans le Nouveau Testament qu'aux Actes des Apôtres, 2, 18 sq. Elle se nomme aujourd'hui Akhissar (4).

TIARE PONTIFICALE. Lorsque le Pape nouvellement élu doit être couronné et est arrivé en procession solennelle à la loge de l'église de Saint-Pierre, la chapelle pontificale chante l'antienne : *Corona aurea super caput ejus*, etc., et le cardinal doyen chante les versets et l'oraison qui sont prescrits pour cette solennité par le Cérémonial romain. Alors le second cardinal-diacre ôte la mitre de la tête du Pape, et le premier cardinal-diacre lui pose sur la tête la *tiare* (*triregnum*) en disant : *Accipe tiaram, tribus coronis ornatam, et scias Patrem te esse Principum et Regum, Rectorem orbis*

(1) *Ann. de la Société orientale germanique*, 1866, p. 187. Ritter, *Géogr.*, III, 338.
(2) *Mythologus*, I, 164.
(3) *Act.*, 16, 14.
(4) Schubert, *Voyages*, I, 348.

in terra, vicarium Salvatoris nostri Jesu Christi cui est honor et gloria in sæcula sæculorum. Amen. L'usage de couronner le Pape est très-ancien, car on en trouve des traces certaines dans le huitième siècle, c'est-à-dire à l'époque où la souveraineté temporelle du Pape se constitua. Le premier Pape dont le couronnement est formellement cité est le Pape Nicolas Ier (858-867). On comprend que, du moment où l'on couronnait le Pape, pour que ce fût un couronnement réel, il ne devait pas s'accomplir avec la mitre épiscopale dont le Pape se servait et se sert encore dans ses fonctions sacrées. La cérémonie se fit donc avec une couronne ou une mitre entourée d'une couronne, comme l'indiquent les noms donnés par tous les écrivains à cet ornement qui distingue le Pape, *regnum*, *phrygium*, *mitra turbinata cum corona*, *tiara*. Ainsi un auteur contemporain d'Alexandre III (1159-1181) dit de ce Pape: *Consecratus est in summum Pontificem, et, secundum* SOLITUM *Ecclesiæ morem*, REGNO DE MORE *insignitus, mitra* TURBINATA SCILICET CUM CORONA (1). Le Pape Innocent III (1198-1216) distingue formellement entre la couronne et la mitre pontificale : *Romanus Pontifex in signum imperii utitur* REGNO, *et in signum Pontificii utitur mitra* (2), et le célèbre abbé Suger de Saint-Denis, racontant dans sa Vie de Louis VI, roi de France, avec quelle solennité le Pape Innocent II célébra la fête de Pâques à Saint-Denis, dit entre autres choses : *More Romano se ipsos præparantes, multo et mirabili ornatu circumdantes capiti ejus* (c'est-à-dire du Pape Innocent II), FRIGIUM, ORNAMENTUM IMPERIALE INSTAR GALEÆ, CIRCULO AUREO CONCINNATUM, *imponunt, albo et palliato equo insedentem educunt.*

(1) *Voir* Pagi, *in Brev. P. R.*

(2) *Sermo in fest. S. Sylvestr. P.*

Le nom de *tiare* paraît déjà dans Pandolphe, Vie du Pape Pascal II (1099-1110). Il dit en parlant de l'intronisation de ce Pape : *Chlamyde coccinea induitur a patribus et thiara capiti ejus imposita, comitante turba cum cantu Lateranum vectus*, etc. Pagi (1) prouve que les Papes se servaient de la tiare, non-seulement lors de leur couronnement, mais encore dans beaucoup d'autres fêtes solennelles. Ainsi Manlius, chanoine de Saint-Pierre, énumère, dans un écrit adressé au Pape Alexandre III, les solennités *in quibus dominus Papa solebat coronari*. Il résulte de là que la tiare n'était pas encore à cette époque le *triregnum* ou la triple couronne. On admet communément que le Pape Boniface VIII (1294-1303) ajouta la seconde couronne à la première, comme signe de l'autorité spirituelle associée à l'autorité temporelle, et le Pape Urbain V (1362-1370) la troisième couronne, par des motifs symboliques. Du moins les Papes apparaissent dans leurs anciens portraits, jusqu'à Boniface VIII, avec la couronne simple, à dater de Boniface VIII jusqu'à Urbain V avec une double couronne, et depuis Urbain V avec la triple couronne. Zaccaria remarque dans les notes sur Lunadoro, *Corte di Roma* (2) : *Ma, da cio che Benzo contemporaneo servie di Niccolo II nel panegirico ad Enrico III Imp., sembra che la Tiara di questo Pontifice gia avesse* DUO CORONE.

Cf. Pagi, l. c.; Aleman, *in Diss. de Parietinis Lateranensibus*; M.-A. Mazzaroni, *de Tribus Coronis Pontific. Max.*, Romæ, 1609, et les articles PAPE, ÉLECTION DES PAPES et INTRONISATION.

SCHRÖDL.

TIBÈRE (CLAUDE-NÉRON), deuxième empereur romain, naquit le 16 no-

(1) *In Brev. R. P. in Vita Alexandri III.*

(2) Rome, 1774, p. I, p. 162.

vembre 712 de la fondation de Rome, et descendait par son père et sa mère de la famille des Claude. En 716 de R. F., le triumvir Octave obligea le père de Tibère de lui céder sa belle et séduisante épouse, *Livia Drusilla*. Malgré une éducation très-soignée, malgré de grandes facultés intellectuelles et un caractère sérieux et appliqué, le jeune Tibère ne pouvait concevoir de grandes espérances pour son avenir. Auguste avait désiré avec ardeur avoir un fils de Livie. Se voyant contraint de renoncer à cet espoir, il songea à conserver l'empire dans sa famille en mariant son neveu Marcus Marcellus, fils de sa sœur, avec sa fille, Julie, âgée de 14 ans (729). Ce mariage remplit de douleur Livie, qui avait nourri au fond de son âme un tout autre espoir. Livie, que l'orgueil, la ruse, la corruption et une ambition sans borne rendaient digne de la race claudienne, avait, depuis le jour de son second mariage, conçu la pensée de procurer un jour l'empire au fils de son premier lit. Marcellus mourut à l'âge de 20 ans, universellement regretté, et d'une manière si subite qu'on conçut dès lors, quoiqu'à tort, le soupçon qu'il avait succombé aux secrètes machinations de Livie.

Après la mort de Marcellus, Auguste, en mariant la jeune veuve de Marcellus à Agrippa, désigna ce prince à la survivance du trône impérial. Les espérances de Livie furent anéanties pour la seconde fois, et bientôt les intrigues, les mines et contre-mines des familles julienne et claudienne divisèrent la cour en deux partis hostiles. Mais, si les plans de Livie et de son fils devaient aboutir, il ne fallait pas que les hostilités éclatassent ouvertement; il fallait au contraire que les menées de Livie demeurassent aussi cachées, aussi inaperçues que possible. Dès lors la vie de Tibère, la conduite qu'il dut suivre, le dédale à travers lequel il dut poursuivre son plan, sans le dévoiler ni l'abandonner jamais, fortifièrent en lui l'esprit dont il avait hérité de la famille claudienne, et qui était un composé de ruse, de perfidie, d'hypocrisie et d'envie. Personne moins que son beau-père ne méconnut ce caractère; car, quoique Tibère eût pris de bonne heure part aux affaires publiques, qu'il se fût montré actif et habile dans la guerre et dans la paix, Auguste demeura constamment froid à son égard. Enfin, en 742 de R. F., Livie obtint son premier triomphe. Tibère, déjà marié, avait jusqu'alors vécu avec sa femme dans une parfaite harmonie. La mort d'Agrippa rendit Julie veuve pour la seconde fois. Livie crut ne pouvoir assurer l'empire à son fils qu'en le mariant dans la famille julienne, et elle résolut de profiter de la première occasion qui se présenterait. Quoique son plan répugnât à son fils, l'ambitieuse Livie n'eut pas de cesse qu'elle ne le lui eût fait adopter. En vain, pour gagner la faveur de l'empereur et du peuple, Tibère se signala, les années suivantes, par son courage et son talent, en Arménie, en Dalmatie, en Germanie; la mésintelligence entre Tibère et Auguste ne s'affaiblit pas, et Auguste ne paraissait pas songer le moins du monde à adopter son beau-fils, comme l'avait espéré Livie. Les enfants de Julie et d'Agrippa, Caïus et Lucius César, vivaient encore; Auguste avait depuis longtemps adopté ces deux enfants; il les avait tout jeunes comblés de marques de distinction, et chacun pouvait prévoir leur future destinée. La prédilection accordée à ces jeunes princes orgueilleux blessa profondément le cœur de Tibère, et l'on pouvait craindre une rupture ouverte et incalculable dans ses suites entre lui et son beau-frère. Pour y obvier l'empereur, sous prétexte d'arracher de nouveau

l'Arménie aux Parthes, résolut d'exiler son beau-fils d'une manière spécieuse et honorable. Tibère, pénétrant clairement le plan de l'empereur, refusa l'honneur qui lui était offert; mais il sentit que, dans les circonstances actuelles, un plus long séjour à Rome devenait impossible; il comprit qu'on prépare souvent mieux l'avenir en se soustrayant pendant un temps aux yeux de ceux qui peuvent vous nuire qu'en continuant à les irriter par sa présence. C'est pourquoi Tibère pria l'empereur de lui permettre de se retirer à Rhodes, afin de pouvoir, loin de toutes les affaires politiques, y vaquer à loisir à ses études de prédilection. Caïus et Lucius César étaient de plus en plus comblés d'honneurs et de priviléges par leur grand-père. Caïus, devant commencer sa carrière militaire, fut envoyé à l'armée du Danube. Livie profita de cette absence pour frapper sa mère d'un coup mortel en la faisant exiler à l'île de Pandataria, évidemment moins pour expier les excès de ses mœurs dissolues que pour être sacrifiée aux vues dynastiques de l'impératrice.

Tibère demeura cinq ans à Rhodes, sous l'égide de la puissance tribunitienne, qui assurait l'inviolabilité de sa personne; étrangers et indigènes l'entourèrent de toutes les marques de respect dues à son rang. Mais, la puissance tribunitienne ne lui ayant pas été rendue au bout de cette période, les honneurs dont on l'avait comblé cessèrent tout à coup, et il ne fut plus traité que comme un simple particulier, ou plutôt comme un prince en disgrâce. Quelque amer que fût pour Tibère ce changement, il fut assez prudent pour ne faire aucune fausse démarche qui aurait pu compromettre son avenir; il pria son beau-père, dans une lettre soumise, de lui permettre de revenir à Rome. Auguste lui refusa cette permission, et lui écrivit, d'un ton de léger reproche, qu'on le suspectait de vouloir séduire les légions de Caïus César, envoyé, en 752, avec des pouvoirs extraordinaires en Orient.

Tibère changea alors complétement de manière de vivre; il se retira de toute espèce de société, n'eut de commerce qu'avec l'astrologue Thrasylle, qui l'aidait à lire dans les astres sa destinée et celle de sa famille. Le mépris, la haine dont il était l'objet augmentaient de jour en jour. Sa vie même commençait à être en danger.

Tibère, suivant alors le conseil de sa mère, demanda une seconde fois à l'empereur l'autorisation de revenir, et, grâce à l'appui de Livie, il l'obtint, à une condition qui imposa à l'orgueil de Tibère une double et profonde humiliation. Non-seulement Auguste soumit à l'assentiment de Caïus César, en sa qualité d'héritier du trône, la demande de Tibère, mais il exigea que Tibère promît formellement de ne se mêler d'aucune affaire politique (juillet 755).

Quelque dures que fussent ces conditions, Tibère n'eut qu'une chose à faire, ce fut de continuer à jouer le rôle de soumission respectueuse qu'il avait accepté jusqu'alors.

Les événements prirent bientôt un aspect tel que Tibère put espérer enfin entrer dans le port vers lequel il naviguait depuis longtemps. Lucius César mourut, en 755, à Marseille, d'où il allait se rendre à l'armée d'Espagne, et, en 757, Caïus, revenant d'Orient, mourut en Lycie, en apparence des suites d'une blessure qu'il avait reçue au siége d'Artagire. Mais cette blessure de Caïus avait paru si peu grave, et Lucius avait quitté Rome si frais et si bien portant, que Livie et Tibère furent immédiatement soupçonnés d'avoir causé la mort des deux princes.

Quoique l'histoire n'en ait aucune preuve décisive, le fait est des plus vraisemblables, quand on songe que, tant que ces princes auraient vécu, le plan favori de Livie et de son fils n'avait aucune chance de succès, que Livie était femme à ne reculer devant aucun crime pour réaliser ses desseins, et qu'il lui était facile de gagner par de l'argent et des promesses des assassins parmi les gens de la suite de Caïus et de Lucius César.

Enfin Auguste, uniquement par des motifs politiques, se décida à adopter Tibère et à le désigner comme son successeur, en 757, en le revêtant des plus grands honneurs civils. Malgré ces mesures, dictées par la politique, malgré les services que Tibère rendit alors dans le nord-ouest et le sud de l'Allemagne, en triomphant des soulèvements de la Pannonie et de la Dalmatie, l'empereur ne put surmonter la répugnance personnelle qu'il éprouvait à l'égard de Tibère.

Il déplorait, dit Suétone, le sort qui était réservé à l'empire sous un pareil maître. Si le dire de Suétone à ce sujet ne supporte pas un examen sévère, il prouve toutefois l'opinion qu'on avait généralement du futur maître du monde. Cependant il restait encore un rejeton de la maison julienne; mais Agrippa Posthumus succomba d'autant plus facilement aux intrigues de Livie qu'il était sauvage, grossier, colère, qu'il ne ménageait dans ses discours injurieux ni Livie, ni Auguste; aussi fut-il, par suite de ses propos séditieux, exilé dans l'île de Planasia, en 760.

Ainsi, lorsqu'Auguste mourut, l'an 14 apr. J.-C. ou 767 de R. F., à Nole, les voies du trône étaient complétement frayées pour Tibère. Le nouvel empereur prit rapidement les mesures qu'exigeaient les circonstances; il se fit reconnaître par les prétoriens, annonça son élévation au trône aux armées campées dans les provinces, et inaugura la série de crimes qui ensanglantèrent son règne en ordonnant le meurtre du malheureux Agrippa Posthumus. Car Tibère n'hésitait jamais, dit Tacite, que lorsqu'il fallait parler devant le sénat. Auguste s'était à plusieurs reprises, avec une insigne hypocrisie, fait forcer la main par le sénat pour continuer à régir l'empire. Tibère, convaincu des dispositions hostiles des Romains à son égard, était trop prudent pour faire sentir tout d'abord au sénat le poids de son autorité impériale. Il résolut donc d'employer à l'égard du sénat les artifices qui avaient si bien réussi à son père adoptif, afin de paraître avoir été appelé à l'empire par les besoins de l'État, et non d'y être parvenu par les intrigues de sa mère et le choix d'un faible vieillard. Tibère réussit tellement dans cette impudente jonglerie qu'à Rome, dit Tacite, les consuls, le sénat et les chevaliers se ruèrent tous avec ardeur au-devant de cette nouvelle servitude. Tandis que l'élévation de Tibère était paisiblement acceptée à Rome et dans toute l'Italie, de mauvaises nouvelles arrivaient des provinces. Les légions campées en Pannonie et sur le Rhin s'étaient révoltées. Le neveu de l'empereur, le noble Germanicus, avait tout fait en Allemagne pour ramener à l'obéissance envers son oncle les légions furieuses, et avait rapidement détourné les dangers qui menaçaient de ce côté le nouveau gouvernement. Mais l'empereur ne put oublier que les révoltés avaient invité Germanicus à marcher à leur tête et à arracher l'empire à son oncle. Aussi dès lors Germanicus fut pour Tibère, comme tous les hommes éminents, un constant objet de défiance, et ce fut de cette sombre jalousie, qui voit partout des adversaires, bien plus que d'une cruauté réelle

et insensée, qu'émanèrent tous les crimes du nouveau gouvernement. Mais les jours de terreur n'arrivèrent que lentement; car, quoique Tibère fît revivre dans toute sa rigueur la loi de lèse-majesté, il n'y eut, durant les premières années de son règne, qu'un procès de haute trahison, celui de L. Scribonius Libo. Voulant faire un exemple, il profita de la servile soumission du sénat pour laisser un libre cours à l'exécution de cette loi effroyable. Bientôt aussi Germanicus fut rappelé de son commandement sur le Rhin, non parce qu'il n'avait pas obtenu de grands succès dans ses dernières expéditions, mais uniquement par suite de la défiance de l'empereur, qui feignit de lui rendre publiquement hommage en lui confiant le commandement supérieur de toutes les provinces d'Orient. On sait que Germanicus, après s'être acquitté de sa mission, tomba subitement malade en Syrie et mourut (octobre 772), convaincu d'avoir été empoisonné, d'après les ordres secrets de l'empereur, par Pison, gouverneur de la province. En effet, quand on se rappelle que Tibère, élevé à l'école de Livie, ne reculait devant aucun crime s'il pouvait lui assurer l'empire; que Germanicus avait conquis les sympathies des meilleurs citoyens et formait avec eux une opposition morale dont Tibère avait à craindre la puissance, l'hypothèse de la culpabilité de Tibère acquiert le plus haut degré de vraisemblance. Quoique la mort de Germanicus eût redoublé et généralisé la haine dont Tibère était l'objet, il faut, d'après le témoignage formel de Tacite (1), considérer, en somme, les neuf premières années du règne de Tibère comme une ère de prospérité pour l'empire. Mais, à dater de 776 de R. F., l'autorité et la faveur croissante de Séjan, chef des prétoriens, changèrent l'aspect général des affaires. Il sut convaincre l'empereur qu'il fallait réunir dans un camp, devant les portes de Rome, les prétoriens dispersés jusqu'alors dans des quartiers différents; les prétoriens devinrent ainsi, avec la loi sur la haute trahison, le principal appui de l'autorité de Tibère. Mais, quelque grande que fût la confiance de Tibère dans Séjan, quelque extraordinaires que fussent les honneurs qu'on lui rendait, l'ambition du chef des prétoriens n'était pas satisfaite; il aspirait au trône. Ce fut dans le plus profond mystère que Séjan mûrit son plan criminel. Après la mort de Germanicus, Drusus, fils de Tibère, était manifestement destiné au trône; il fallait donc avant tout s'en débarrasser. Drusus fut empoisonné par Séjan, tandis que l'empereur était convaincu qu'il était mort naturellement.

Tibère présenta alors au sénat les fils de Germanicus, Néron et Drusus, encore enfants, et les recommanda aux sénateurs d'une manière si chaude et si touchante qu'on considéra généralement cette recommandation comme la proclamation de leur adoption. La joie avec laquelle cette déclaration fut accueillie au sénat jeta Tibère, qui avait eu un instant des sentiments humains, dans la plus sombre inquiétude à l'égard de la famille de Germanicus. Si Tibère avait persévéré dans ses dispositions favorables vis-à-vis son petit-neveu, les plans de Séjan étaient renversés; aussi Séjan se mit-il immédiatement à travailler à la ruine d'Agrippine et de ses enfants. S'associant à l'impératrice-mère, il parvint à rendre en peu de temps la rupture entre Tibère et Agrippine irrévocable. En 779 Tibère, pour le malheur de Rome, réalisa le projet que Séjan avait appuyé et abandonna la capitale. Il se rendit d'abord en Campanie et choisit plus

(1) *Ann.*, IV, 6.

tard la délicieuse île de Caprée pour résidence. Si jusqu'alors la part personnelle que l'empereur avait prise aux délibérations du sénat avait contribué à améliorer plusieurs de ses décrets, si la défense intrépide et virile d'un accusé avait souvent amené l'empereur à la douceur, désormais la servile lâcheté du sénat n'eut plus de contre-poids.

En 782 l'empereur perdit sa mère, et ce fut une nouvelle cause de malheurs. Quoiqu'elle se fût rendue coupable, nous l'avons vu dans les commencements, des crimes les plus odieux, plus tard, parvenue au but de ses désirs, elle avait employé en faveur du bien l'influence qu'elle exerça jusqu'à la fin sur son fils, et elle avait, par sa puissante intervention, sauvé plus d'un malheureux de la ruine qui le menaçait. Sa mort fit tomber la dernière sauvegarde des innocents, et à dater de ce moment, dit Tacite (1), commença le règne tyrannique et impitoyable de Tibère. Alors éclata l'orage qui depuis si longtemps s'était amoncelé sur la tête d'Agrippine et de son fils Néron. Agrippine fut bannie dans l'île de Pandataria, son fils dans l'île de Pontia; ses amis, les enfants de ses amis, une foule de personnages odieux à l'empereur furent enveloppés dans sa chute. Mais la cruauté de Tibère n'éclata tout entière que lorsqu'il découvrit que le chef des prétoriens, qu'il avait comblé d'honneurs et de puissance, menaçait l'autorité impériale elle-même. Aussitôt que Tibère acquit cette conviction la perte de Séjan fut décidée. Toutefois, suivant sa coutume, Tibère ne prit pas d'abord des mesures définitives; il louvoya pendant quelque temps. Séjan s'aperçut qu'il avait perdu la faveur de l'empereur; il savait par une longue expérience que la défaveur de Tibère ne lui laissait d'autre choix que le triomphe ou la mort; il résolut donc de défendre sa vie contre l'empereur en ourdissant une conspiration contre lui. Tibère, averti à temps du projet de Séjan, prit rapidement les mesures que dictait un moment si critique, fit arrêter Séjan au sénat et le fit exécuter sans retard (octobre 784). Séjan expiait une vie criminelle, mais Rome ne gagna rien au remplacement du favori déchu par le chef des prétoriens, Macron. Immédiatement après l'exécution du coupable une furieuse sédition éclata dans Rome, à la suite de laquelle parents, amis, adhérents réels ou supposés de Séjan furent arrêtés, condamnés, mis à mort sans apparence même de jugement. En même temps l'enquête se poursuivit contre les conspirateurs qui n'avaient pas payé encore de leur vie leurs rapports réels ou imaginaires avec Séjan et enveloppa jusqu'à ses enfants innocents. Ce qui augmentait la fureur de l'empereur et le poussa à de nouvelles cruautés, ce fut d'apprendre par Apiata, femme de Séjan, qu'il avait empoisonné Drusus. Enfin, au bout de deux ans, Tibère mit un terme à l'enquête en ordonnant d'exécuter à la fois tous ceux qui étaient en prison au sujet du complot. Quelque temps après, ayant fait mettre à mort en un seul jour les plus mal famés des délateurs, on commença à respirer un peu plus librement; mais les espérances furent bientôt déçues, car Tibère tourna sa fureur contre la maison de Germanicus, à laquelle étaient encore attachés les meilleurs citoyens de Rome. Dès 784 le fils aîné d'Agrippine avait été condamné à mourir de faim. En 786 le jeune Drusus, âgé de deux ans, fut voué au même supplice, tandis que sa malheureuse mère se laissait elle-même volontairement mourir d'inanition.

Cependant les forces de l'empereur baissaient insensiblement, et l'on se demandait qui succéderait finalement

(1) *Ann.*, V, 3 : *Cæterum ex eo prærupta jam et urgens dominatio..... Tunc velut frenis exsoluti proruperunt.*

au trône des Césars. Il restait encore, de la maison de Germanicus, Caïus, son plus jeune fils, qui était demeuré pendant quelques années à Caprée, auprès de Tibère, et dont la conduite souple et docile avait si bien gagné l'empereur qu'on le considérait et le traitait comme l'héritier présomptif du trône.

Durant un voyage que Tibère fit de Caprée au rivage prochain, sa faiblesse augmenta au point que son médecin déclara que l'empereur n'avait pas plus de deux jours à vivre.

Le chef des prétoriens, dans l'attente de la vacance du trône, prit aussitôt les mesures qui devaient assurer la succession à Caïus. Déjà on venait féliciter ce prince lorsque l'empereur sortit de sa léthargie. Il n'y avait pas de temps à perdre ; si Tibère apprenait ce qui s'était passé, Caïus était perdu avec tous ceux qui avaient salué le soleil levant. Tandis que chacun demeurait stupéfait en face de la crise, Macron seul ne perdit pas la tête : il étouffa l'empereur sous les coussins de son lit.

Telle fut la fin de Tibère, mort le 16 mars 790, à l'âge de soixante-dix-huit ans.

Nous n'avons certainement pas flatté le portrait de cet empereur dans ce qui précède; cependant, si l'on ne voyait en lui qu'un tyran sanguinaire, on serait dans l'erreur ; Tibère avait une haute intelligence, un caractère énergique; à Caprée même il tenait encore les rênes du gouvernement d'une main ferme. Il passe généralement pour avoir méprisé et haï les hommes, et, en effet, le sénat était l'objet de sa haine et de son profond mépris. Mais comment un homme en qui vivait l'esprit de la famille Claudienne aurait-il estimé une assemblée dont il voyait l'infamie, la bassesse et la servilité éclater dans chacune des séances auxquelles il assistait ? Le sénat tout entier, sans doute, n'était pas composé d'hommes lâches, serviles et ignobles ; il possédait encore bien des hommes dans lesquels l'orgueil de race survivait aussi bien que dans l'empereur. Ceux-là l'empereur les craignait; ceux-là, plus que tous les autres, avaient à garder une parfaite mesure dans leurs actes et leurs paroles ; car, pour peu que Tibère soupçonnât quelque aspiration contraire à son autorité, il ne songeait plus qu'à se débarrasser de celui en qui il pressentait un ennemi. Aussi répétons-nous que ce ne fut pas une cruauté instinctive, mais la sollicitude pour sa couronne, qui poussa Tibère à répandre des flots de sang. Mais il ne faut pas oublier que Tibère modifiait souvent des sentences sévères ou pardonnait complétement lorsqu'il rencontrait des hommes courageux, et qu'il laissa parfaitement tranquilles ceux qui surent se tenir éloignés à la fois de vues ambitieuses et d'une rampante soumission.

Si Germanicus fut l'innocente victime de la jalousie de son oncle, on ne peut en dire autant d'Agrippine. En vain Germanicus mourant l'avait suppliée de se soumettre humblement à sa destinée; sa fierté, son orgueil, ses récriminations excitèrent la colère de l'empereur et précipitèrent sa ruine et celle de ses enfants.

Quoi qu'il en soit le nom de Tibère est un nom taché de sang ; sa sombre jalousie, son hypocrisie, son caractère vindicatif et cruel, et les infamies de sa vie privée dans l'île de Caprée ont marqué sa place dans l'histoire d'un stigmate indélébile.

La domination de Tibère ne pesa lourdement que sur la haute aristocratie et fut utile au peuple. Tibère demeura fidèle à un principe politique qu'il avait puisé dans l'exemple d'Auguste, qui consistait à ne pas étendre les bornes de l'empire, et à trancher les difficultés avec l'étranger plutôt par les

armes de la diplomatie que par celles de ses légions. Il sut ainsi maintenir la paix de l'empire tant qu'il régna. Il n'était sans doute pas populaire dans le sens strict de ce mot, ni par sa naissance, ni par sa conduite, ni par ses principes. Il ne cherchait pas, comme Auguste, à capter la faveur du peuple et des soldats par de coûteux spectacles, par des largesses ruineuses, par de prodigieux festins; mais il veillait avec plus de sollicitude qu'Auguste à ce que l'Italie et Rome surtout fussent munies de provisions, à ce que tous les besoins matériels du peuple fussent satisfaits. Il administrait l'État comme sa propre maison, avec économie, et jamais les finances de Rome ne furent dans une situation plus prospère que sous son principat. Aussi, quand un malheur extraordinaire, une catastrophe imprévue affligeait une contrée éloignée de l'empire, le trésor de l'État était en mesure de venir en aide et de soulager les malheureux. C'est ainsi que Tibère put dépenser 100 millions de sesterces pour secourir Rome affligée d'un grand incendie, en 789, un an avant sa mort. Dans les provinces la justice fut strictement observée, et les fonctionnaires qui opprimaient les peuples étaient sévèrement punis.

Tibère maintint d'une main ferme l'œuvre d'Auguste, qui, en fondant la monarchie, avait voulu conserver les apparences de l'antique liberté. Auguste avait légué à son successeur l'empire dans un état tel qu'il était impossible de revenir au passé et qu'il fallait nécessairement maintenir un chef à la tête de ce corps immense. Ce chef devait être absolu; les anciens n'avaient pas l'idée de la monarchie constitutionnelle, et le temps de Tibère ne la comportait pas. On est obligé de reconnaître que, dans la longue série des empereurs qui se succédèrent à Rome, Tibère fut un de ceux dont le règne fut des plus prospères.

ALLGAYER.

TIBÉRIADE (Τιβεριάς), ville située dans une plaine étroite, non loin du bord occidental du lac de Génézareth, qui en a reçu le nom de lac de Tibériade (θάλασση τῆς Τιβεριάδος) (1), ainsi que S. Jean le nomme dans le Nouveau Testament (2). D'après Josèphe (3) cette ville fut fondée par Hérode Antipas et appelée Tibériade en l'honneur de l'empereur Tibère. Hérode y avait un palais (4).

Elle était surtout habitée par des païens. Plus grande, d'après Sepphoris, que toutes les autres villes de la Galilée (5), elle fut la capitale de cette province jusqu'au règne d'Agrippa, qui la reçut en cadeau, avec trois autres villes, de l'empereur Néron (6). Elle joua un rôle assez important lors de la guerre de Judée (7), mais fut des premières cités qui succombèrent devant Vespasien (8). Non loin de là était situé le bourg d'Emmaüs (9), avec ses thermes (10), qui faisaient partie du territoire de Tibériade (11).

Les rabbins prétendent que Tibériade est la ville inconnue de Rakketh, dont parle Josèphe (12).

Après la ruine de Jérusalem le sanhédrin transporta son siége à Jabné, et, d'après Sepphoris, finalement à Tibériade. C'est là aussi que résida, jusqu'au

(1) *Jos.*, 22, 1, et l'art. GÉNÉZARETH.
(2) *Jean*, 6, 1, 23.
(3) *Ant.*, 18, 2, 3.
(4) *Jos. Vita*, § 12.
(5) *Ibid.*, § 45.
(6) Jos., *Antiq.*, 20, 8, 4. *De Bello Jud.*, 2, 13, 2.
(7) *Jos. Vita*, § 8, 9.
(8) Gretz, *Géogr. bibl.*, p. 445.
(9) *Voy.* EMMAÜS.
(10) Jos., *Ant.*, 18, 2, 3. Lightfoot, *Horæ Hebr.*, p. 134.
(11) *Jos. Vita*, § 16. *De Bello Jud.*, 2, 21, 6. Conf. Robinson, *Palestine*, III, 506. Russegger, *Voyages*, III, 135.
(12) 19, 35. Lightfoot, p. 131.

cinquième siècle, le chef des Juifs de la Palestine et de l'Occident, le *Naschi*, נָשִׂיא (prince) (1). Il y eut également à Tibériade pendant plusieurs siècles une célèbre école judaïque qui parvint à une grande prospérité sous Rabbi Juda Hakkadosch (2), fils et successeur de Rabbi Schimon dans la direction de l'école. Ce furent en partie les savants de Tibériade qui devinrent les auteurs de la Massore et du Talmud (3). Le Juif qui enseigna l'hébreu à S. Jérôme était de Tibériade.

Le lac et la ville de Tibériade demeurèrent en grande considération aux yeux des Juifs postérieurs. *Septem maria creavi, ait Deus*, est-il dit dans le Talmud ; *ex omnibus autem iis non elegi nisi mare Genesariticum.* Tibériade appartient, avec Hébron, Saphat et Jérusalem, aux quatre villes saintes du Talmud, dans lesquelles Jéhovah doit être invoqué au moins deux fois par semaine pour que le monde ne retombe pas dans le chaos ; c'est là, disent-ils, que demeura Jacob, qu'apparaîtra le Messie, et qu'un célèbre rabbin est enterré au milieu de 14,000 disciples. Aujourd'hui encore Tibériade est habitée par des Juifs de tous les pays (4). Sous Constantin le Grand un bon nombre de Chrétiens y demeuraient. Au cinquième et au sixième siècle on voit paraître, parmi les signatures des actes synodaux, des évêques de Tibériade. En 637 le calife Imar en chassa les Chrétiens et les Juifs.

Pendant les croisades l'évêché fut rétabli pour quelque temps. La ville se nomme aujourd'hui *Tabaria* ou Tubarijeh ; elle fut éprouvée, en 1759 et en 1837 (1er janvier), par deux tremblements de terre désastreux. L'église de Saint-Pierre de cette ville est, dit-on, bâtie à l'endroit où le prince des Apôtres avait une maison ou un simple abri pour conserver ses filets.

REUSCH.

TIBET (TYBET, THIBET). Le Tibet, qui est géographiquement une des contrées les plus remarquables de l'Asie, est, au point de vue religieux, et en tant que foyer principal du bouddhisme répandu dans toute l'Asie centrale et occidentale, digne de la plus grande attention. C'est le pays qui a les montagnes les plus élevées du monde. Ses frontières méridionales et occidentales sont entourées circulairement par l'Himalaya, la plus haute chaîne de montagnes du globe, durant une longueur de plus de 400 milles allemands. Au nord des chaînes de montagnes presque aussi gigantesques séparent le pays de la Tartarie et de la Mongolie, tandis qu'à l'est toute une série de cimes prodigieuses sépare le Tibet de la Chine proprement dite. En outre l'intérieur du pays est coupé par d'innombrables chaînes de montagnes qui se croisent dans tous les sens, et par conséquent présente fort peu de plaines d'une certaine étendue. Tous les grands fleuves de la Chine et de l'Inde naissent au Tibet ou près de ses frontières. Le Tibet tout entier peut avoir 30,000 milles carrés et une population de 4 à 5 millions d'âmes. Malgré la situation assez méridionale du pays le climat est rude ; il y a peu de terres propres à l'agriculture ; on tire péniblement d'un sol froid et pierreux une sorte d'orge grisâtre ; on y trouve quelques vallées chaudes qui portent des fruits et de mauvais raisins ; on y élève beaucoup de bétail. Le pays possède d'immenses richesses métalliques que les habitants ne savent point exploiter. L'influence du bouddhisme a infiltré, dans la nature à la fois douce et vigoureuse des habitants primitifs du Tibet, une civilisation qui les place

(1) *Voy.* SANHÉDRIN, JUIFS.
(2) *Voy.* JUDA.
(3) *Voy.* MASSORE, TALMUD. Cf. Lightfoot, p. 140. Buxtorf, *Tiberias.*
(4) Raumer, *Palestine*, p. 126.

bien au-dessus de tous les peuples païens de l'Asie. Toutefois les degrés de culture sont très-divers. Tandis qu'autour de Lhassa règne une civilisation très-avancée, et que, partout où un couvent de lamas exerce son influence, la barbarie disparaît, les mœurs s'affinent, dans les montagnes éloignées de la capitale les tribus sont encore à demi sauvages, et dans les gorges septentrionales de l'Himalaya on trouve des peuplades anthropophages.

Ce plateau élevé, si remarquable par sa situation et qui s'étend au milieu des peuples civilisés les plus renommés de l'Asie centrale et occidentale, a été destiné par la Providence à jouer aussi un rôle important au point de vue religieux.

La religion de Bouddha, repoussée de presque toute l'Inde orientale, trouva dans le Tibet une nouvelle patrie, et y fonda une ville sacerdotale dont l'influence se répandit vers le nord jusqu'aux frontières de la Sibérie, à l'est sur l'immense empire de la Chine et au delà, en Corée, au Japon, à Lieu-Kieu, au sud-est au delà de l'Inde occidentale et dans l'Archipel indien. De nos jours encore le bouddhisme compte plus de partisans même que le Christianisme. Nous supposons qu'on connaît les points principaux de la religion de Bouddha (1). Peut-être la situation religieuse et politique du Tibet actuel est-elle moins connue, parce que ce pays a été jusqu'à présent inaccessible aux Européens, et que bien des détails des manuels de géographie et d'ethnographie proviennent de seconde et de troisième main et sont peu authentiques. Il a fallu le courage et la hardiesse entreprenante des missionnaires catholiques des temps modernes pour pénétrer dans ce pays, pour nous donner des renseignements exacts, et d'autant plus intéressants qu'ils prouvent combien l'œuvre de la propagation chrétienne a d'étonnants points d'appui dans ce pays si longtemps inexploré. Les données suivantes sont tirées la plupart des récits de deux prêtres lazaristes, les Pères Gabet et Huc. Nous diviserons cet article en trois paragraphes, qui traiteront de la situation religieuse, de l'état politique du Tibet et des tentatives des missionnaires catholiques.

A. *Situation religieuse.* — Le panthéisme, qui est la base de tout le système religieux de Bouddha, n'apparaît pas, dans son application, aussi désolant, aussi mortel à la vie morale qu'on pourrait le présumer d'après les théories nées, en Occident, de l'apostasie et des aberrations de la raison chrétienne.

Le bouddhisme est fondé sur des pressentiments nobles et mystérieux et sur de grandes vérités qui exercent leur influence morale et salutaire sur toute la vie de ses adhérents. Des penchants sérieux et profondément religieux, le mépris des jouissances terrestres, la contemplation des choses divines, le sens de la vérité, et une humanité qui ne se rencontre à ce point chez aucun autre peuple non chrétien de l'Asie, caractérisent les habitants du Tibet. Le dalaï-lama, chef suprême des Bouddhistes, réside à Lhassa, capitale du pays. Les Bouddhistes le considèrent à certains égards comme une incarnation de Bouddha même et lui rendent des honneurs divins. Sa demeure est située sur une colline, à un quart de lieue de Lhassa, d'où de magnifiques allées d'arbres conduisent au sanctuaire qu'il habite. La colline se nomme Boud-dha-La (mont de Dieu). Au milieu d'immenses bâtiments s'élève un temple haut de quatre étages, avec un toit doré, et c'est là que le Bouddha vivant a sa résidence. De là il peut voir au loin la plaine, où, surtout les jours de

(1) *Voy.* BOUDDHISME; cf. LAMAÏSME, PAGANISME.

fête solennelle, des milliers de pèlerins, affluant de toutes les contrées de l'Asie centrale et orientale, arrivent et se prosternent pour l'adorer. Des milliers de lamas de divers degrés demeurent dans les couvents des alentours.

Lorsque le dalaï-lama meurt, son esprit divin choisit un autre corps pour y fixer sa demeure. On prescrit alors des prières et des jeûnes dans tous les couvents de lamas. Ce sont surtout les habitants de Lhassa qui se signalent par leur zèle; chacun fait un pèlerinage autour de Bouddha-La et de la ville des esprits. Le Tschou-Kor (1) se trouve dans toutes les mains; nuit et jour résonne dans tous les quartiers la sainte parole du Mani (2) et l'encens s'élève de tous les côtés.

Ceux qui croient posséder le nouveau dalaï-lama dans leur famille en font part aux autorités de Lhassa, afin que celles-ci puissent, conformément à des règles arrêtées, examiner si les enfants désignés ont les qualités d'un *chaberon*, c'est-à-dire d'un sujet habité par Dieu. Ce n'est que lorsqu'on a trouvé trois chaberons qu'on peut procéder à l'élection du dalaï-lama. On apporte les enfants à Lhassa, où se réunissent tous les princes lamas du pays. Ils passent six jours enfermés dans le temple de Bouddha-La, jeûnant et priant. Alors on procède à l'élection, en secouant, dans une urne d'or, trois boules contenant les noms des trois chaberons, et le plus ancien des princes lamas en tire une. Le dalaï-lama proclamé de cette façon est porté en procession solennelle à travers les rues de la ville au temple principal, et là le peuple prosterné l'adore (3).

Le nombre des lamas ou des prêtres est considérable. Leur occupation consiste dans la méditation, la prière et l'étude. Ils ne se marient pas. Il est de principe que les lamas n'ont ni famille ni patrie. Ils vivent ordinairement réunis, souvent de 2 à 5,000 ensemble. Ils se retirent sur le sommet d'une colline ou sur le revers d'une montagne, ordinairement dans un site favorisé par la nature. Chaque lama vit dans sa petite maison, blanchie à la chaux, entourée d'arbres et d'un petit jardin, le tout d'une propreté extrême. On compte, au Tibet, plus de 3,000 associations de ce genre, plus ou moins nombreuses. Les couvents de lamas dans lesquels on observe la vie commune sont beaucoup plus rares. Chaque association est présidée par un grand-lama, qui est plus ou moins inspiré ou habité par une divinité. Une troisième classe de lamas mène une vie absolument isolée et séparée du commerce des hommes. Ceux-là sont parvenus à un plus haut degré de contemplation et d'absorption en Dieu. Ils se retirent d'ordinaire dans le creux des rochers, dans des ravins inaccessibles, où on leur descend leur nourriture tous les trois, six ou sept jours.

L'enseignement qui se donne dans les couvents comprend quatre classes ou degrés. Au premier degré on explique les prières et on s'y exerce; au second on s'occupe de médecine et de sciences naturelles; au troisième on étudie les mystères de la religion; au quatrième enfin on s'applique aux nombreuses pratiques du culte. Il existe trois instituts célèbres destinés aux pays où, en dehors du Tibet, règne le bouddhisme, notamment la Mongolie et la Tartarie. On peut les considérer comme des espèces d'universités. L'un est le couvent de Caldau, à 10 milles sud de Lhassa, habité par 3,000 lamas, où les Mongols et les Tibétains s'occupent de hautes études; le second est à Brébumg, à deux lieues de Boud-

(1) Cf. *Annales de la Propagation de la Foi*, 1849, cah. 2, p. 55.
(2) *Voir* plus loin.
(3) *Voir* plus loin.

dha-La, où le nombre des étudiants s'élève à près de 8,000; le troisième est à Séra, tout près de Bouddha-La, destiné aux étudiants des diverses provinces de la Mongolie, de Sifan et de la Chine. Tous les grands-lamas de la Mongolie et de la Tartarie viennent du Tibet.

Il eût été étrange et déplorable que ces institutions si sérieuses, cette vie conventuelle, que les idées nobles et sévères qui constituent la base de tous ces établissements, qu'une tendance intellectuelle si élevée n'eussent été que des formes trompeuses de la corruption et des erreurs paiennes, et qu'on n'eût trouvé nulle part le sentiment impartial de la vérité, le goût réel des choses de l'esprit, par conséquent un point d'appui favorable au Christianisme. Mais les missionnaires rencontrèrent en réalité parmi les lamas du Tibet et de la Mongolie tant de nobles sentiments, tant d'aptitude pour la vérité, qu'on peut espérer que la Providence y a préparé un vaste et fertile champ où l'Église moissonnera un jour une récolte abondante...

Lorsqu'en 1848 les Pères Gabet et Huc, dans leur pénible voyage du nord de la Chine vers Lhassa, parvinrent à Kumbun, en Mongolie, où se trouvait un célèbre couvent de lamas, dans l'enfoncement d'une double chaîne de montagnes, ils résolurent d'y demander l'hospitalité, pour s'y reposer de leurs fatigues et y étudier la langue et les usages du Tibet.

Ils reçurent non-seulement le plus bienveillant accueil, eux, leurs domestiques et leurs bêtes de somme, mais un des lamas leur céda sa propre demeure; ils eurent beaucoup de peine à l'empêcher pendant tout leur séjour de les servir comme un simple domestique. Dans le couvent même, qui était habité par plusieurs milliers de lamas, ils trouvèrent de la propreté, de la décence, de la politesse, unies à une sévère discipline. On enseigna avec le plus grand empressement la langue tibétaine aux deux étrangers, et on s'entretint avec eux des mystères de la foi chrétienne. Ce fut là que les missionnaires rédigèrent le premier catéchisme tibétain; il y avait une imprimerie dans le couvent. Ils ne le quittèrent qu'au bout de six mois de séjour.

Les missionnaires ne trouvèrent que rarement une intelligence approfondie des mystères de leur religion chez les lamas; partout régnait l'incertitude. Les simples lamas renvoyaient ceux qui les interrogeaient au grand-lama. Les habitants de tel couvent disaient que tel autre monastère plus ou moins éloigné était le foyer de la sagesse la plus profonde et de la contemplation la plus haute. Ce qui dominait en eux, comme dans tout le peuple tibétain, c'était un profond, mais obscur sentiment religieux, uni à des habitudes pleines de douceur et d'humanité et à une grande mélancolie. La célèbre prière : *Om, Mani Padme, Hum* (oh! trésor du Lotus, oh! oui!), est constamment répétée par les lamas et par le peuple. Ils se servent d'un cordon qui enfile 120 boules, comme un chapelet, que chacun porte toujours sur soi; on nomme cette prière *Tschou-Kor*. Ils répètent cette prière en se promenant, au milieu de leurs occupations et du bruit des marchés.

On lit ces paroles pieuses inscrites sur le seuil des maisons, découpées dans l'écorce des arbres, gravées sur les rochers du désert. On tend par-dessus les vallées, par-dessus les fleuves, d'une rive à l'autre, des cordes couvertes d'innombrables bandelettes de papier portant les mots : *Om, Mani Padme, Hum.* Une classe spéciale de lamas a pour mission de parcourir le pays et de graver partout, à l'aide d'un marteau et d'un ciseau,

les mots mystérieux. La plupart des Tibétains toutefois ne comprennent pas le sens de cette prière.

Un des personnages les plus considérés du Tibet, qui était régent du royaume, un homme grave, réfléchi et bienveillant, donna l'explication suivante de la fameuse formule : « Les êtres vivants (*sem-scham* en tibétain) sont divisés en six classes : les esprits d'en haut, les esprits d'en bas, les hommes, les quadrupèdes, les oiseaux, les reptiles. Ces six classes sont indiquées par les six syllabes : *Om, Mani Padme, Hum*. En vertu d'une transmigration permanente, les êtres vivants passent d'une classe dans une autre, suivant qu'ils ont été bons ou mauvais durant leur vie, jusqu'à ce qu'ils soient parvenus au plus haut degré de la perfection. Alors ils s'évanouissent et sont absorbés dans l'essence infinie du *Samtsche* (nom tibétain de Bouddha), c'est-à-dire dans l'âme éternelle et universelle d'où sont sorties toutes les âmes, et dans laquelle toutes rentrent et s'unissent après leur transmigration à travers les six classes. Chaque classe a ses moyens particuliers de sanctifier les âmes qui en font partie, pour les élever d'une classe à l'autre en les perfectionnant et les faire rentrer définitivement tout entières dans la divinité. Les hommes qui répètent souvent avec dévotion la prière *Om, Mani Padme, Hum*, échappent par là au danger de retomber dans l'une des six classes désignées par ces mots, et peuvent, immédiatement après leur mort, prendre leur essor vers la divinité. » — On voit que c'est le panthéisme dans toute sa rigueur (1).

B. *État politique*. — Le dalaï-lama est le chef suprême de l'État. C'est de lui qu'émane tout pouvoir. Cependant il ne gouverne point par lui-même; il nomme un roi pour le représenter. Ce roi est toujours choisi dans la plus haute classe des lamas. Les Tibétains le nomment *nomekhan*, c'est-à-dire empereur spirituel ; chez les Chinois il se nomme *tsan-wang*, c'est-à-dire roi du Tibet. Il administre au nom du dalaï-lama, tant que celui-ci vit. Il est assisté par quatre ministres, appelés *kalu*, que le dalaï-lama choisit sur une liste d'hommes du monde que lui soumet le nomekhan. A certaines époques de décadence on a vu le nomekhan tuer un dalaï-lama mineur afin de conserver plus longtemps le pouvoir entre ses mains.

Le Tibet se compose d'un grand nombre de *principautés*, placées sous un chef des lamas, *lama-hutuktu*. Ces chefs sont tous soumis au dalaï-lama, et cependant sont indépendants dans l'administration de leurs États.

On a vu aussi, dans les temps modernes, des lamas acquérir une si grande autorité religieuse et politique que le culte rendu au dalaï-lama en était comme effacé. C'est ainsi que le prince de Djaschi-Lumbo, au sud du Tibet, nommé Budschan-Rembutschi, conquit une autorité spirituelle si prépondérante que ses partisans le considéraient presque à l'égal du dalaï-lama.

Du reste l'indépendance politique du Tibet n'est qu'une ombre que les Chinois, qui se sont de plus en plus emparés de l'autorité réelle, laissent prudemment subsister. Le dalaï-lama entretient à la cour de Pékin un ambassadeur qui représente sa juridiction spirituelle. En retour l'empereur, sous prétexte de protéger le dalaï-lama, envoie un mandarin à Lhassa. Celui-ci exerce, sous le nom d'ambassadeur, l'autorité politique suprême.

(1) *Voy.* PANTHÉISME.

Une foule de mandarins inférieurs lui sont subordonnés; les troupes chinoises, dispersées en petits corps dans tout le pays, sont soumises à ses ordres.

Les désordres qui éclatèrent au commencement de ce siècle dans le Tibet donnèrent aux Chinois l'occasion d'y étendre de plus en plus leur domination. Le nomekhan, pour retenir plus longtemps le pouvoir, tua deux fois de suite le dalaï-lama, qui était encore mineur. Les lamas, exaspérés de ce double attentat, recoururent à l'assistance de l'empereur de Chine. Celui-ci envoya, comme son fondé de pouvoirs à Lhassa, le célèbre Ki-Khan, qui s'était distingué dans la guerre contre les Anglais. Ki-Khan sut s'acquitter avec beaucoup d'adresse de sa mission. Il exila en Tartarie le coupable nomekhan, malgré l'opposition d'un puissant parti, et mit à sa place un lama encore mineur. Le plus âgé des quatre kalu fut chargé d'administrer la régence jusqu'à la majorité du dalaï-lama, tandis que le grand-mandarin chinois exerça en réalité le pouvoir politique et s'immisça en même temps à toutes les affaires d'administration intérieure. Cette espèce de révolution offrit aux missionnaires l'occasion de pénétrer, pour la première fois, dans le Tibet.

C. *Missions catholiques.* — On voit, par ce que nous venons de dire, que la religion de Bouddha peut facilement se rattacher par divers côtés au Christianisme. La décadence religieuse et politique qu'on remarque dans le Tibet et dans toute l'Asie orientale annonce qu'une révolution universelle se prépare. Le moment approche, si les signes précurseurs ne nous font point illusion, où les pays soumis à la domination chinoise, si longtemps inaccessibles aux Européens, vont entrer dans le mouvement des nations chrétiennes, qui finiront certainement par ramener tous les peuples de la terre au pied de la croix.

Les missionnaires trouvèrent répandu, même chez les lamas de Lhassa et dans toute la Mongolie, le pressentiment d'une lumière qui devait venir de l'Occident et dissiper les doutes que la religion de Bouddha ne résout pas.

La puissance de la Chine est ébranlée depuis sa guerre avec les Anglais. L'Angleterre s'avance constamment du sud vers les frontières du Tibet, et bientôt elle occupera les passes de l'Himalaya. Un Anglais nommé Moorkroft, venant de Calcutta, et se faisant passer pour un des Mahométans de Cachemire qui ont un libre accès au Tibet et une mosquée à Lhassa, pénétra naguère jusqu'à cette capitale, demeura pendant plusieurs années dans le pays, y leva une foule de cartes et de plans, et revint chargé de ses intéressants travaux vers les Indes. Malheureusement il fut attaqué aux frontières, pillé et tué par des voleurs; les cartes tombèrent entre les mains des autorités tibétaines.

Il est de la plus haute importance pour l'Église catholique de prendre pied dans le Tibet, en face de l'ébranlement religieux et politique qui menace les contrées de l'Asie centrale et orientale. C'est le Tibet qui, au point de vue géographique et moral, domine la plus grande partie de l'Asie. L'affaire du nomekhan, qui fit invoquer le secours de l'empereur de la Chine par les Tibétains, détermina les Pères Gabet et Huc à profiter de la circonstance pour s'introduire dans le Tibet à la suite de l'ambassade tibétaine, dont la caravane revenait avec une foule de bêtes de somme, de soldats et de marchands. Ils étaient partis le 3 août 1844 d'une communauté chrétienne située au nord de Pékin, au delà de la grande muraille, pour examiner les provinces de la Tartarie et de la Mongolie. Leur guide était un

lama mongol qui avait embrassé la foi catholique. Ils marchèrent vers le sud, presque parallèlement aux frontières de la Chine proprement dite, traversèrent plusieurs fois le fleuve Jaune et la grande muraille, et apprirent le tibétain au couvent des lamas de Kambun. Arrivés dans le voisinage du lac Ku-ku-Noor (le lac Bleu), ils se joignirent à la caravane de l'ambassadeur revenant de Pékin, et, après des difficultés inouïes, après avoir franchi les plus hautes montagnes, après avoir perdu beaucoup d'hommes et de bêtes, ils parvinrent à Lhassa. Ils s'étaient liés en route avec plusieurs habitants de cette ville et trouvèrent un accueil favorable. Au bout de quelque temps ils furent admis auprès du régent, le plus ancien des quatre kalu, qui présidait aux affaires durant la minorité du nomekhan nommé par les Chinois, et qui les accueillit avec une extrême bienveillance. Le régent se nommait Shyadja. Il leur dit qu'étant étrangers dans le pays ils avaient d'autant plus besoin de son appui, et leur assigna une belle demeure dans son voisinage. Il leur marqua le désir de les connaître plus intimement, afin d'obtenir des renseignements sur les doctrines du Christianisme, et leur confia même l'éducation de son fils. La chapelle des missionnaires était visitée par un grand nombre de gens curieux de s'instruire, et le Christianisme trouva bientôt de nombreux amis dans Lhassa. Après ces heureux commencements les missionnaires décidèrent que le Père Gabet partirait pour le Sud, afin de se rendre à travers l'Himalaya dans les Indes et d'y établir une communication avec Calcutta et les missions de cette ville. Le Père Huc devait demeurer à Lhassa et continuer l'enseignement jusqu'à ce que l'œuvre de la mission proprement dite eût acquis suffisamment de forces pour commencer à agir. Le régent, qui s'était lié avec les missionnaires au point de déjeuner avec eux tous les matins et de s'entretenir avec eux de la religion chrétienne et de celle du Tibet, ratifia le plan des deux missionnaires. Mais, avant que le P. Gabet pût entreprendre son voyage, arriva le fondé de pouvoirs chinois Ki-Khan. Il voulut, dès les premiers moments, interdire aux missionnaires le séjour de Lhassa ; mais l'intervention énergique du régent le fit renoncer à son projet. Toutefois, lorsqu'il vit que les missionnaires prenaient pied, il résolut de recourir à la force et manda toute l'affaire à la cour de Pékin. Le régent finit par déclarer aux missionnaires avec tristesse qu'il ne pouvait continuer à les protéger. Ki-Khan décida qu'il les renverrait sous escorte militaire à Canton. Ils furent par conséquent obligés de parcourir tout le Tibet oriental durant au moins 200 milles allemands, par une voie que jamais aucun Européen n'avait parcourue. Après avoir affectueusement pris congé du régent, la caravane se mit en mouvement. Toute une troupe d'élèves et d'amis de Lhassa s'était réunie devant la ville pour saluer encore une fois les apôtres à leur départ. Le régent avait donné avis à tous les princes des lamas du Tibet oriental de recevoir avec bienveillance les lamas de l'Occident, et, en effet, ils furent partout parfaitement accueillis. Plusieurs de ces lamas de Hutuktu étaient des princes très-belliqueux ; quelques-uns d'entre eux se faisaient une guerre à mort ; les missionnaires furent partout témoins de la haine que les Chinois inspirent au peuple tibétain.

Après un voyage des plus pénibles à travers les montagnes de neige du Tibet oriental, par une température âpre et froide ; après avoir perdu en route douze hommes de la milice chinoise et le premier des mandarins, l'expédition parvint aux frontières de la Chine, et

là les soldats tibétains prirent cordialement congé des missionnaires et retournèrent à Lhassa. Les missionnaires, de leur côté, parvinrent à Canton dans l'été de 1846.

Depuis lors le Tibet fait partie des missions catholiques. La Propagande conçut le projet de faire pénétrer ses missionnaires des Indes dans le Tibet. Cette pensée fut certainement inspirée par la relation des PP. Gabet et Huc. Ils mandèrent que les habitants du Boutan, situé sur le revers indien de l'Himalaya, qui sont bouddhistes, sans avoir cependant admis la réforme du Tibet, sont en rapport avec Lhassa, et que cette ville renferme un grand nombre de colons venant de Boutan et issus de la race particulière des Pebuns. En 1851 les missionnaires Krich, Robin et Bernard remontèrent la vallée de Brahmapoutra ; les deux derniers se rendirent à Boutan, mais le premier se tourna vers l'Assam oriental pour essayer de franchir de là la chaîne des montagnes. Il n'était pas parvenu, avant la fin de 1851, à pénétrer dans le Tibet. Cependant il atteignit ses fins plus tard, puisqu'en 1852 de nouveaux renforts partirent pour le Tibet.

Conf. Missions, Capucins ; Huc, *Voyage en Chine et au Tibet.*

Édouard Michélis.

TIBURCE (S.). *Voyez* Cécile.

TIERCE. *Voyez* Bréviaire.

TIERS-ORDRE (*Tertiarii, fratres et sorores tertii ordinis*). La vie monacale imposant un renoncement complet au monde, à ses joies et à ses possessions, il est naturel qu'il n'y ait qu'un petit nombre d'hommes qui se consacrent à cette vie militante et extraordinaire. Mais, quoique la vie chrétienne dans les couvents forme un parfait contraste avec la vie chrétienne dans le monde, il n'en est pas moins vrai qu'il y a de nombreux points de rapprochement entre ces deux genres d'existence si opposés. C'est pour consolider ces points de contact, pour les faciliter et les multiplier, qu'a été créé le tiers-ordre. On attribue communément ce nom et l'origine de cette institution à S. François d'Assise, le patriarche des ordres mendiants. Après avoir fondé l'ordre des Franciscains et celui des Clarisses, craignant que les liens conjugaux ne pussent être relâchés par le grand nombre d'aspirants qui se présentaient pour embrasser sa règle, il créa un troisième ordre pour relier entre elles la vie mondaine et la vie monacale, de telle sorte que les membres de cet ordre nouveau, sans renoncer aux affaires et aux intérêts du monde, pussent aspirer et arriver en même temps à une vie plus haute, plus spirituelle, plus parfaite. Cette modification de la vie conventuelle était trop naturelle pour que, à une époque où le goût de la vie monastique était aussi prononcé qu'au moyen âge, elle n'eût pas déjà été essayée par divers religieux. Ce furent, nous le croyons, les Prémontrés qui les premiers établirent la règle d'un tiers-ordre ; car, du vivant de leur fondateur, S. Norbert († 1134), il existait, à côté des religieux et des religieuses proprement dits, un tiers-ordre dont les membres vivaient dans le monde, mais prenaient part à certaines prières et à certaines pratiques du couvent, et se distinguaient du vulgaire des Chrétiens par une vie plus sérieuse et plus recueillie (1). Les Templiers avaient aussi un institut de ce genre, dont les membres demeuraient dans les relations mondaines, mais étaient en rapport intime avec le Temple par des prières communes, par des dons volontaires, et avaient le droit de porter la moitié de la croix, insigne des Templiers (2). Ainsi

(1) Cf. Hurter, *Innocent III*, t. IV, p. 208.
(2) *Voir* Hurter, l. c., p. 373.

l'établissement du tiers-ordre fut antérieur à la fondation des Franciscains.

S. François d'Assise, avons-nous dit, redoutant que l'empressement qu'on mettait à embrasser sa règle ne relâchât beaucoup d'unions matrimoniales et ne dépeuplât même certaines contrées, donna d'abord à quelques amis de sa jeunesse, puis à d'autres personnes qui les réclamèrent, des règles pour se conduire dans le monde, pour y remplir leurs obligations, mener en même temps une vie chrétienne et faire des progrès dans la sainteté (1).

La règle date de 1221 et comprend 20 chapitres.

Elle exige, comme conditions pour être admis : la foi catholique, l'obéissance envers l'Église, une conduite irréprochable; elle n'admet ni les hérétiques, ni ceux qui sont suspects d'hérésie; celui qui serait dans ce cas et qui aurait été admis deviendrait passible du jugement d'un tribunal et d'une peine (ch. 1).

Celui qui veut être admis doit restituer le bien mal acquis qu'il peut posséder, être éprouvé un an avant son admission, et promettre de remplir les commandements divins. Une fois admis il ne peut plus quitter le tiers-ordre, à moins d'entrer réellement dans un couvent. Les femmes ne sont admises qu'avec le consentement de leur mari (ch. 2).

Hommes et femmes portent des vêtements simples, sans bijoux ni ornements (ch. 3).

Ils s'abstiennent des festins, des spectacles et des danses, et ne donnent rien aux saltimbanques des rues (ch. 4).

Ils jeûnent plus souvent que le commun des Chrétiens (ch. 5).

Ils ont certaines prières à faire à des heures marquées (ch. 8).

Ils sont tenus de se confesser et de communier trois fois par an, à Noël, à Pâques et à la Pentecôte (ch. 6).

Ils ne peuvent porter des armes offensives qu'en cas de nécessité (ch. 7).

Trois mois après leur admission il faut qu'ils fassent leur testament (ch. 9).

Les discussions, qu'ils doivent soigneusement éviter entre frères et sœurs, comme avec toute autre personne, sont jugées par les supérieurs de l'ordre ou l'évêque diocésain (ch. 10 et 11).

Le serment n'est permis que dans des cas extrêmes; les membres de l'ordre doivent se garder de jurer (ch. 12).

Ils assistent, autant que possible, à la messe tous les jours (c. 13).

Ils visitent les frères malades, accompagnent les morts et prient pour le salut de leur âme (c. 14).

Les supérieurs sont élus à temps et non à perpétuité (c. 15).

Les membres du tiers-ordre se réunissent une fois par an, plus souvent si cela est nécessaire, dans un lieu déterminé, pour être visités par les supérieurs. La visite est dirigée par un prêtre qui impose les pénitences méritées (c. 16).

Du reste les règles prescrites, tant qu'elles ne renferment pas un commandement de Dieu ou de l'Église, n'obligent pas sous peine de péché mortel : *Exterum, in præmissis omnibus, ad quæ fratres et sorores hujus ordinis non ex divinis præceptis vel statutis tenentur Ecclesiæ, nullum ipsorum ad mortalem culpam volumus obligari* (c. 20).

Le vrai nom des membres du tiers-ordre est *Frères de la Pénitence* (1).

On comprend qu'avec les tendances prononcées du moyen âge pour la vie monastique le tiers-ordre nouveau fit

(1) *Voy.* François (S.).

(1) Voir *Regula tertiariorum sive fratrum de Pœnitentia*, dans Holsténius, *Codex regul. monast.*, t. III, p. 39-42.

de merveilleux progrès; on était heureux de pouvoir participer aux priviléges, aux grâces, aux indulgences que l'Église conférait largement aux Frères minimes sans avoir à abandonner le monde. Des personnages de la plus haute naissance se firent admettre dans les rangs du tiers-ordre.

Cet institut se distingue des *confréries* en ce que les membres de celles-ci n'ont qu'à se faire inscrire dans le registre de la confrérie et à s'obliger à en observer les *statuts*, tandis que les Tertiaires doivent prouver leur capacité par un noviciat d'un an et font le vœu simple d'observer la *règle*.

Il n'est sans doute pas nécessaire d'insister sur l'influence heureuse qu'exerça cet ordre dans l'Église et sur la haine que lui vouèrent les ennemis du monachisme.

Toutefois cet institut était susceptible d'un nouveau développement. Il y eut, parmi ses innombrables membres, des Tertiaires qui voulurent unir à l'état de pénitence la retraite du monde, vivre à cette fin en communauté et faire des vœux.

C'est ainsi que naquit le *tiers-ordre régulier*, dans lequel on fit des vœux solennels et qui forma une corporation spéciale et indépendante. Il n'est pas possible de déterminer exactement à quel moment se fit cette transformation ; cependant il y avait, du temps du Pape Nicolas IV (1281-1285) et de Clément V (1305-1314), des moines du tiers-ordre de Saint-François. Ces moines formèrent plus tard diverses congrégations dont les plus importantes sont les suivantes :

1. *La congrégation de Lombardie.* Ce fut sans contredit en Italie que s'opéra d'abord ce changement. Les religieux du tiers-ordre possédaient en Italie plusieurs maisons qui n'étaient point unies entre elles. Elles avaient chacune un supérieur, de plus un visiteur commun, conformément à un conseil donné par le Pape Nicolas IV.

Leurs adversaires s'opposèrent naturellement à ce qu'ils fussent érigés en congrégation ; mais le Pape Nicolas V (1447-1455) leur accorda une bulle qui les autorisait à fonder de nouvelles maisons en Italie, à tenir des chapitres généraux, à élire parmi eux un vicaire général et quatre définiteurs, et à porter, au lieu de l'habit d'ermite, un costume spécial. Le premier chapitre fut tenu, en 1448, à Montéfalco, où le premier vicaire général fut élu. Dix ans plus tard, ils eurent leur général ; ils conservèrent leur indépendance jusqu'en 1568, où ils furent soumis au ministre général des Minimes, reconquérirent leur indépendance en 1585, et en 1647 le chapitre de Bologne ordonna que les supérieurs de l'ordre ne seraient désormais nommés que pour six ans. Au temps de sa plus grande prospérité la congrégation s'étendait sur vingt provinces ; aujourd'hui elle est très-réduite, la plupart de ses maisons, même en Italie, ayant été supprimées, ruinées par la guerre ou sécularisées (1). Cette congrégation a produit beaucoup d'hommes et de savants distingués. Son costume consiste en un froc en serge grise, un cordon blanc, un manteau et un chapeau noirs.

2. *Congrégations de Sicile, de Dalmatie et d'Istrie.* Dès 1520 ces religieux eurent trois couvents en Sicile et observaient la règle mitigée par le Pape Nicolas IV. La congrégation prit plus d'importance lorsque le P. Jacques d'Eugébio, autrefois Franciscain de la stricte observance, puis Capucin, vint en Sicile et y prêcha avec ardeur la perfection de la vie chrétienne. Tous ceux qui s'adressaient à lui pour

(1) *Voir* Hélyot, *Ordres monast. et cheval.*, t. VII, p. 276. Henrion-Fehr, *Ordres monast.*, t. I, p. 269.

faire des progrès dans la vie spirituelle recevaient le conseil d'entrer dans le tiers-ordre de Saint-François. Il fonda ainsi pour une foule de gens de bonne volonté le couvent de la Tropa, dans la vallée de Mazara, lui imposa des statuts sévères, un costume grossier et les pieds nus (d'où leur nom de *gli Scalzi*). En 1546 un second couvent s'éleva à Martogna, près de Trapani, et dans cette ville même un monastère de femmes qui acquit une grande célébrité et se nomme encore la *grande abbaye*. En 1561 Pie IV soumit cette congrégation à un cardinal protecteur et en confia la visite au provincial des conventuels. Pie V la subordonna au tiers-ordre des Observants et fit enfermer d'abord le P. Eugébio. Cependant il le remit bientôt en liberté, et accorda à la congrégation, qui s'était beaucoup augmentée, le droit d'élire un provincial et de tenir des chapitres généraux. Clément V réunit enfin cette congrégation à celle de Lombardie.

Il en fut de même, en 1602, des deux congrégations des Ermites du tiers-ordre de la Pénitence, qui existaient en Dalmatie et en Istrie depuis 1519 et 1524. La première de ces congrégations a encore de nos jours deux établissements en Dalmatie, savoir, un couvent dans le diocèse de Sébénico et un hospice dans l'archevêché de Zara (1).

3. *En Allemagne*. La réforme et la guerre de Trente-Ans détruisirent les maisons du tiers-ordre qui existaient en Allemagne. Au milieu des désordres de cette époque on peut à peine démêler qu'en 1424 il y avait une congrégation de ces religieux à Strasbourg. Elle possédait plus de cent monastères dans l'Alsace, une partie de la Lorraine, les pays de Bade et de Wurtemberg. Toutes les traces en disparurent avec la réforme. On peut en dire autant de plusieurs congrégations rhénanes.

4. *En Bohême, Hongrie, Irlande, Angleterre, Danemark* et *Suède*, de nombreuses congrégations s'étaient formées vers le milieu du quinzième siècle; mais l'histoire ne nous a conservé que le souvenir des controverses presque incessantes qu'elles soutinrent contre les Observants et les Conventuels, et de quelques changements dans leur costume et dans leur règle.

5. En *Espagne* le tiers-ordre s'était heureusement répandu dès 1230; il s'était formé, en 1403, deux congrégations régulières, celle de Grenade, comprenant l'Andalousie, et celle de Castille, comprenant les provinces de Léon et de Galice. En 1428 elles obtinrent un général commun; en 1442 elles furent réunies en une seule congrégation. Le Pape Clément VII confirma leur règle en 1526. Pie V (1566-1572) les soumit au général des Observants et à leurs provinciaux (1).

6. *En Portugal* Marguerite du Christ soumit quelques groupes de Tertiaires à la vie commune et à l'observance de la règle du tiers-ordre de Saint-François, et depuis lors il y eut toujours en Portugal de magnifiques monastères d'hommes et de femmes de cet ordre; leurs statuts les plus récents sont de 1636. Les malheurs qui frappèrent les couvents du Portugal dans les temps modernes enveloppèrent aussi ceux du tiers-ordre (2).

7. Enfin, en *France*, il y eut, dès 1287, à Toulouse, un couvent du tiers-ordre, qui s'étendit rapidement dans un grand nombre de provinces. A la fin des guerres de religion Vincent Mussart réforma la congrégation, qui, en 1601, obtint un second couvent à Picpus, près de Paris, et dont toutes les maisons

(1) Hélyot, l. c., t. VII, p. 281, 287. Henrion-Fehr, l. c., p. 271.

(1) *Voir* Hélyot, VII, p. 297.
(2) Id., *ibid.*, p. 300.

adoptèrent, en 1608, d'après les ordres de Henri IV, la réforme de Mussart. En 1613 leurs statuts furent confirmés ; ils obtinrent un vicaire général spécial pour la France, et en 1616 ils admirent des frères lais. Cette congrégation s'étendit de plus en plus; mais ses discussions avec les Frères observants et les Conventuels eurent pour conséquence qu'ils demeurèrent, à dater de 1642, sans vicaire général, et que les quatre provinciaux de France, de la Guienne, de Normandie et de Lyon, régirent leurs 60 maisons. Elles avaient pour devise : *Pœnitentia coronat* (1). La maison principale des religieux du tiers-ordre se trouve à Rome ; elle est placée sous l'invocation des SS. Côme et Damien.

Les religieuses du tiers-ordre de Saint-François ont aussi acquis une grande importance dans l'Église depuis que Ste *Élisabeth de Hongrie* (2), oubliant, dans sa charité pour les pauvres, l'amour qu'elle portait à l'époux qu'elle avait perdu et les tourments et les outrages de son beau-frère, bâtit, en 1229, à Marbourg, en Hesse, un hôpital, et s'y consacra, avec deux de ses dames, aux soins des malades et aux exercices de la piété. Les invasions des Hongrois en Allemagne avaient cessé, et une noble princesse de ce peuple était devenue la mère des pauvres et des malheureux. Encouragées par ce noble exemple, une foule de jeunes filles et de femmes pieuses se réunirent pour prier, pratiquer la pénitence et la bienfaisance, sous le nom de *Dames de Sainte-Élisabeth*. Plus tard quelques-unes de ces saintes femmes s'unirent pour vivre en commun, servir les pauvres, les nécessiteux, les malades, et pratiquer toutes les œuvres de la miséricorde chrétienne, sous des règles et avec des costumes divers, suivant les localités (1). Les religieuses du tiers-ordre de Saint-François eurent encore plus d'influence. On ignore à quel moment remonte leur origine en Allemagne. On sait toutefois que ce n'est pas au delà de 1395, et que la pieuse *Angelina di Corbaro* fut leur fondatrice. Née en 1377, la comtesse Angélina fut mariée au comte de Civitelle, obtint de son époux de vivre dans la continence, conformément à un vœu qu'elle avait formé avant son mariage, et, après la mort de son mari, entra, en 1393, avec ses dames et ses demoiselles, dans le tiers-ordre de Saint-François, se vouant exclusivement au soin des pauvres et des malades. Après avoir surmonté d'incroyables difficultés elle parvint à fonder, en 1395, son premier couvent à Foligno; elle prononça les vœux solennels en ajoutant celui de perpétuelle clôture. L'action salutaire de ces Sœurs fut bientôt reconnue, et dès 1399 la ville de Foligno leur fit bâtir un second monastère. Le Pape Martin V leur accorda, en 1421, le droit de fonder d'autres couvents. Bientôt elles en eurent 11 en Italie. Ils furent réunis en 1428 en une congrégation et obtinrent l'autorisation d'élire une générale au chapitre général tenu tous les trois ans. Le Pape Eugène IV confirma ce droit, en ajoutant que la générale pourrait nommer une vicaire générale à l'effet de visiter les couvents. En 1459 le Pape Pie II les soumit au général des Observants du premier ordre, et statua que chaque couvent aurait sa supérieure, munie des pouvoirs d'une générale. Ces Sœurs furent nommées en Allemagne *Sœurs de Sainte-Élisabeth*, en France *Sœurs* ou *Filles de la Miséricorde*, qu'il ne faut pas confondre avec les *Sœurs de Charité*. Vers le milieu du seizième siècle elles comptaient

(1) *Voir* Hélyot, l. c., p. 311.
(2) *Voy.* ÉLISABETH.

(1) Hélyot, l. c., p. 334. Henrion-Fehr, l. c., p. 274.

135 couvents et 3872 membres. A la plupart de leurs couvents se rattachaient des hôpitaux.

Elles continuèrent à fonder de nouveaux établissements durant le dix-huitième siècle, et beaucoup subsistent encore. Les plus importants, outre ceux d'Italie, sont ceux de Paris, Vienne, Prague, Breslau, Éger, Klagenfurt, Brunn, Teschen, Ofen, etc., etc. (1).

Les *Hospitalières du tiers-ordre de Saint-François*, qu'on nomme aussi, d'après l'habit qu'elles portèrent d'abord, *Sœurs grises*, remplirent la même mission avec un zèle semblable. Leur costume gris se changea plus tard, suivant les localités, en une robe blanche, noire ou bleue. La date de leur origine est incertaine. Elles se réunirent promptement en congrégation, soumise aux provinciaux de l'ordre de Saint-François. Les maisons isolées, n'appartenant pas à une congrégation, demeurèrent subordonnées à l'évêque diocésain. Dans quelques-unes de leurs maisons elles faisaient des vœux solennels; aujourd'hui elles ne prononcent que des vœux simples. Leur ordre fut parfaitement accueilli, notamment dans la haute Italie, en France, dans les Pays-Bas, en Allemagne. Leur bienfaisante action se fit doublement sentir à une époque où les médecins et les pharmaciens étaient encore rares (2).

A côté de ces fondations les plus importantes des couvents de religieuses du tiers-ordre on peut citer encore d'autres *Hospitalières*, qui ne se liaient que par des vœux simples, outre celui de soigner les malades, restaient sous l'autorité des évêques, observaient la règle du tiers-ordre de Saint-François, vivaient dans les hôpitaux ou dans des maisons qu'elles nommaient *familles*, et s'occupaient non-seulement des malades en général, mais des aliénés en particulier. Telles étaient les Minimes en Espagne, nommées aussi *Obrégones*, d'après leur fondateur, Bernard Obrégon.

A côté du tiers-ordre de Saint-François il faut nommer le *tiers-ordre de Saint-Dominique*, fondateur des Frères prêcheurs. Si les ordres mendiants se créèrent un vaste champ d'activité par leurs relations intimes avec le peuple, cela fut plus vrai encore de l'institut du tiers-ordre. Du reste S. Dominique, en fondant son tiers-ordre, on ignore à quelle date, eut un but plus spécial que S. François d'Assise. On raconte que ce saint, après avoir converti les Albigeois (1), traversant la Lombardie et le Languedoc, vit avec une profonde douleur que de tous côtés il y avait des églises et des couvents en ruines, et que les biens de l'Église avaient passé entre les mains des laïques. Grâce à ses pieuses exhortations, quelques nobles et vertueuses dames se réunirent dans le but de travailler à la restitution et à la conservation des biens de l'Église, et se nommèrent *Milites de militia Christi*, soldats de la milice du Christ. Elles s'obligèrent par un vœu particulier à travailler dans ce but; les femmes de leur service furent obligées de faire le même vœu, et de promettre que, si leurs maris venaient à mourir, elles ne se remarieraient pas. Pour distinguer ces associées des autres laïques, S. Dominique leur donna un costume particulier, les obligea à fréquenter assidûment l'office divin et à réciter souvent le *Pater* et l'*Ave* (2). Après la mort de S. Dominique et après la dispersion des hérétiques, les Frères et les Sœurs de la Milice du Christ se formèrent en confrérie, sous la dénomination de *Frères*

(1) *Voir* Hélyot, l. c., p. 342. Henrion-Fehr, l. c., p. 276.
(2) Cf. Hélyot, l. c., p. 350.

(1) *Voy.* ALBIGEOIS.
(2) Cf. Holsténius, l. c., t. IV, p. 7. Hurter, l. c., t. IV, p. 309.



et Sœurs de la pénitence de Saint-Dominique.

Ils renoncèrent au but primitif de l'association ; cependant les veuves et les hommes qui avaient appartenu à cette association première ne voulurent ni se marier, ni renoncer à leur vie retirée. D'autres veuves s'associèrent aux premières, et ces associations se propagèrent en Italie, sous la direction des Dominicains et la protection du Saint-Siége (1). Plus tard elles furent soumises à des prescriptions particulières et approuvées par plusieurs Papes (2). Une des gloires de cet ordre fut Ste Catherine de Sienne (3). Il est douteux qu'il ait existé un ordre de Chevaliers dominicains de Notre-Dame du Rosaire (4).

Les ordres mendiants ayant réussi, comme nous venons de le voir, à propager dans la Chrétienté le tiers-ordre, on put prévoir que les autres congrégations religieuses, par émulation, par le désir de faire autant de bien que possible, imiteraient les familles de Saint-François et de Saint-Dominique, et en effet les *Augustins* eurent bientôt un tiers-ordre, et en 1401 le Pape Boniface IX leur permit d'en donner l'habit aux veuves, aux jeunes filles, aux femmes mariées ; ce fut le Pape Sixte IV (1471-1484), qui les autorisa à admettre des hommes. On exigea 35 ans pour les postulants, 40 ans pour l'admission définitive ; les Frères et Sœurs furent tenus de réciter tous les jours un certain nombre de *Pater* et d'*Ave*, de jeûner plus souvent que les laïques ; ils purent faire des vœux au bout d'un an de probation, et furent tenus de porter sous leurs habits ordinaires un petit scapulaire noir en drap ou en serge, et un cordon noir et étroit (1).

Nous trouvons dans le tiers-ordre, à dater de 1584, des Frères et des Sœurs faisant le vœu particulier d'amender leur vie (2), ainsi que chez les *Minimes*, auxquels S. François de Paule donna, en 1501, une règle particulière, sans en faire cependant des réguliers (3), chez les *Servites*, en Italie, en Autriche, en Allemagne. Ce tiers-ordre parvint à une splendeur particulière lorsque Anne-Catherine d'Autriche, après la mort de son mari, Ferdinand d'Autriche, en 1595, prit l'habit à Insbruck, sous le nom d'Anne-Julienne, et y fonda un monastère spécial (1612) (4). Les religieuses, grâces aux nouveaux statuts rédigés par l'archiduchesse et approuvés par le Pape Paul V, en 1617, parvinrent en Allemagne au rang de congrégation (5).

Les *Trappistes* ont aussi des sœurs du tiers-ordre, dont la règle n'est pas très-sévère et qui dirigent gratuitement des écoles (6). Enfin, si les Jésuites n'ont pas de tiers-ordre, ils eurent de bonne heure des *affiliés*, qui soutinrent l'œuvre des Jésuites par leurs prières et leurs aumônes, en travaillant à leur propre perfection. FEHR.

TIGRE, Τίγρις, *Tigra*, en ancien persan, signifie, d'après Strabon et Pline, le *javelot ;* d'après Rawlinson, *l'acéré, le rapide, l'entraînant ;* d'où l'hébreu הִדֶּקֶל (7), sous la forme chaldaïque abrégée דִּגְלַת (8) ; en arabe, دِجْلَة. Bohlen (9) tient דקל, דגל, pour

(1) Cf. *Tractatus de initio et fundatione Regulæ, seu formæ vel modi vivendi Fratrum et Sororum de Militia J. C., de pœnitentia Beati Dominici,* dans Holsténius, t. IV, p. 140.

(2) *Voir* la règle dans Holsténius, l. c., p. 143.

(3) *Voy.* CATHERINE DE SIENNE.

(4) Cf. Holsténius, *ib.*, p. 8. Hélyot, t. III, p. 304.

(1) Cf. Hélyot, l. c., t. III, p. 76.

(2) Id., t. II, p. 402.

(3) Id., t. VII, p. 519.

(4) Cf. Ant. Passy, *de l'Histoire de l'Église*, Vienne, 1846, p. 522.

(5) Hélyot, l. c., t. III, p. 374.

(6) Henrion-Fehr, l. c., t. I, p. 176, n. 3.

(7) *Gen.*, 2, 14.

(8) *Dan.*, 10, 4.

(9) *De Lingua Zend*, p. 48.

une transformation du persan *Tigra*, *Teger : Genuina forma in lingua Medopersica fuisse videtur Teger*. Gésénius (1) dit de même : *Simplex forma est* דקל, *cui in lingua Hebraica præpositum est* חד, *acer*, *velox; unde* חדקל, *pr.* TIGRIS VELOX.

Les sources du Tigre, qui à son origine se nomme *Chat* (le fleuve), sont entourées de trois côtés (nord, ouest, sud) par le haut Euphrate. Elles sont séparées de l'Euphrate, en coulant vers le sud-est, par un plateau semi-circulaire que forme, à 3,870 pieds au-dessus du niveau de la mer, la plaine Khasput, où se trouve la ville du même nom. Au bout de 200 milles allemands le Tigre se confond avec l'Euphrate. Ruisseau insignifiant à son origine, il grossit, grâce aux torrents qui s'y versent des montagnes du nord-est, et, à 16 ou 18 lieues de son origine, il parvient, près d'Araghna, à la plaine du Diabekr, ainsi nommée de la ville de ce nom, laquelle est située sur une hauteur escarpée, au bord du fleuve, à 3 lieues au-dessous d'Arghana. En été on peut passer le fleuve à gué; cependant il y a un pont qui devient nécessaire en hiver par le grossissement des eaux. Le Tigre arrive là presque en droite ligne, en courant du nord au sud. Près de Diabekr il se tourne vers l'est, et conserve cette direction pendant près de 20 milles, à travers une plaine fertile, assez bien cultivée et passablement peuplée. Son lit est large, peu profond, son courant lent et doux, jusqu'au moment où il parvient aux monts Buhtan, dans le Kurdistan, qu'il traverse avec la rapidité d'un torrent furieux.

De Moltke et de Mulhausen furent, en 1838, les premiers Européens qui naviguèrent sur le Tigre, de Diabekr à Mossoul. Plus récemment, en mai 1851, un missionnaire protestant allemand fit le même parcours (1). Il compare le Tigre, traversant la montagne, au cours du Rhin; seulement, dit-il, il est autrement effrayant et dangereux. « La largeur du fleuve, après une navigation de deux jours, en partant de Diabekr, augmente de plus en plus; lorsqu'au bout de quelques heures nous parvînmes à l'embouchure du Batman Su, la masse des deux fleuves réunis ressemblait à une mer dont les vagues étaient violemment agitées. Notre radeau fut poussé avec une rapidité furieuse vers l'entrée étroite et escarpée de la vallée du Tigre, qui commence là, entre le Masius (Dschebel) et les extrémités occidentales des monts Gordyènes (*montes Carduchorum*). L'aspect de cette entrée de la vallée, avec ses rochers de granit entassés les uns sur les autres, est magnifique. Dès que le Tigre a traversé cette porte naturelle et gigantesque son lit se rétrécit de plus en plus, et le courant devint si rapide, les vagues si furieuses, les tourbillons si nombreux, les contre-courants si terribles, que nos légères embarcations paraissaient devoir être infailliblement englouties. Mais elles dansaient par-dessus les flots comme des coquilles de noix; elles suivaient les ondulations des vagues. Nos Kurdes, maniant avec autant de vigueur que d'adresse leurs avirons, surent éviter les tourbillons et les contre-courants que nous rencontrions à chaque instant. Parfois le fleuve, après de nombreux circuits, était tellement resserré entre les rochers qu'on ne voyait plus d'issue devant soi, et qu'il y avait à peine la largeur nécessaire pour le passage des radeaux. A chaque moment nous étions surpris par le nouvel aspect des rochers présentant leurs masses effrayantes. Tantôt nous navi-

(1) *Thesaur.*

(1) *Voir* sa description dans la *Gaz. univ.* (*Allg. Zeitung*), suppl. 202, 214, 216, 217, ann. 1852.

guions le long de longues murailles formées par l'escarpement abrupt des montagnes ; tantôt nous nous précipitions dans des gouffres à travers les rocs ; tantôt nous passions devant des rivages riants, couverts d'arbustes que les rochers défendaient contre les eaux du fleuve. Tous ces tableaux se succédaient avec une incroyable rapidité (1). »

Après avoir traversé ce défilé de rochers le Tigre entre dans la vallée de Dschezireh (Al-djezireh, l'*île*), à 1,000 pieds au-dessus du niveau de la mer. Cette plaine est peu peuplée, sans arbres, et forme un triste contraste avec celle de Diabekr. Le fleuve conserve une pente rapide, ses bords sont élevés et argileux jusqu'à Mossoul, où le missionnaire allemand parvint au bout de six jours de traversée.

A partir de Mossoul les voyages de Rich et d'Ainsworth ont fait connaître plus exactement le cours du fleuve (2). Ses bords sont, pendant un certain temps, cultivés, couverts de nombreux villages. Les ruines nombreuses et gigantesques qui s'étendent au loin sur ses rives présentent les vestiges d'une ancienne civilisation. Le fleuve continue à couler avec la rapidité d'un torrent à travers des digues remarquables, qui joignent au-dessous du niveau de l'eau une rive à l'autre et forment, quand les eaux sont basses, des cataractes par-dessus lesquelles ne passent sans danger que des radeaux légers, faits exprès avec des outres en peaux de mouton (*kelleks*).

Niébuhr reconnut dans ces digues d'antiques constructions destinées à conduire l'eau dans la plaine, beaucoup plus basse que le fleuve. Les habitants les attribuent, comme tout ce qui est grand et mystérieux, à Nemrod. Peu à peu la population se raréfie ; cependant on voit encore des prés verdoyants s'étendre, à droite et à gauche, jusqu'au moment où les montagnes, se rapprochant pour la seconde fois, resserrent de nouveau le fleuve entre les rochers qui en forment les bords (pendant 10 à 12 lieues), et qu'il abandonne à la passe étroite de l'El-Fattha (فَتْح), à 18 milles au nord de Tekrit, pour se rendre dans la plaine de Babylone, dont l'aspect a un caractère tout différent.

Là cessent la pierre calcaire et le gravier et commence le sable. Ce désert, aujourd'hui redouté, pourrait redevenir comme autrefois un Éden s'il était cultivé. Le Tigre immensément large roule à travers une plaine couverte de tamarix, de temps à autre de troupeaux isolés, et, après un cours de 48 milles allemands, il parvient à Bagdad, qui, au temps de sa prospérité, comptait plus d'un million d'habitants. De là on arrive, en quinze ou dix-huit jours, à Basra. Le pays est absolument plat, peu cultivé et encore moins peuplé que les bords opposés de l'Euphrate. On remarque à peine quelques habitations jusqu'à Korna ; d'immenses marais, qui empoisonnent l'atmosphère et qui sont l'asile des bêtes féroces, rendent actuellement cette contrée inhabitable. Près de Kut-el-Amarah, à 97 milles anglais au sud de Bagdad, commence le remarquable changement de niveau des deux fleuves jumeaux, du Tigre et de l'Euphrate. Le Tigre envoie tout d'un coup ses eaux par des canaux à l'Euphrate, tandis que jusqu'alors, étant situé plus bas, il les avait reçues de l'Euphrate (1). A Korna (Kourna, les deux

(1) *Gaz. univ.*, 1852, 202, p. 2229.
(2) Cf. Ritter, *Géogr.*, XI, 660.

(1) Nous profitons de l'occasion pour corriger une faute qui se trouve, par une transposition facile du reste à apercevoir, dans l'article Mésopotamie, t. XV, p. 2, col. 2, où il est dit : « Le Tigre... a des bords élevés... et, se trouvant situé plus bas que l'Euphrate, il reçoit les eaux de ce fleuve par des canaux... Mais leur rapport change au sud, et l'Euphrate (lisez *le Tigre*) a là un niveau plus élevé. »

cornes) les deux fleuves se rejoignent et perdent leur nom ; la magnifique nappe d'eau qui en résulte, dont la largeur est de 600 pas et la profondeur de 20 pieds, se nomme *Chat-el-Arab*. Les eaux du Tigre sont plus puissantes que celles de l'Euphrate dans leur cours vers le sud-est et troublent l'onde claire et blanchâtre de l'Euphrate. Leur cours réuni dure pendant une trentaine de milles allemands. Il se termine en plusieurs bras et se jette finalement dans le golfe Persique.

Le Tigre est poissonneux ; son eau, que trouble le fin limon qui s'y mêle, se clarifie facilement et est alors agréable à boire.

Conf. ÉDEN, EUPHRATE, MÉSOPOTAMIE. SCHEGG.

TILLEMONT (LOUIS-SÉBASTIEN LE NAIN DE), issu d'une noble maison, naquit à Paris le 30 novembre 1637. Il prit son nom de Tillemont d'un château situé près de Vincennes, où il passa une partie de sa vie. A l'âge de neuf ou dix ans il fut confié par son père, maître des requêtes au conseil d'État, aux pieux et savants solitaires de Port-Royal, qui jouèrent un si grand rôle dans l'histoire du jansénisme (1). Ce fut principalement à Nicole et à Sacy, amis d'Antoine Arnauld, que Tillemont dut les principes de son instruction. Il demeura toute sa vie attaché aux maîtres de sa jeunesse ; il alla même s'établir plus tard auprès d'eux et fut admis dans la société de Messieurs de Port-Royal, ce qui le fit passeà aux yeux de bien des gens pour Janséniste. Mais, sauf ces relations d'amitié avec les savants que nous venons de nommer, rien dans les travaux de Tillemont ne dénote la moindre affinité avec les doctrines débattues dans la controverse janséniste. Il est certain d'ailleurs que jamais il n'entra en conflit avec les adversaires du jansénisme, qu'il aimait par-dessus tout la paix, qu'il était profondément attaché à l'Église, qu'il montrait le plus grand éloignement pour toute séparation, toute apparence de schisme, et que, uniquement adonné aux études historiques et aux exercices de piété, il n'eut aucune envie de prendre part aux grandes discussions dogmatiques et ecclésiastico-politiques de son temps. Il demeura jusqu'à la fin de sa vie en rapports intimes avec Bossuet (1), qui le consulta dans la controverse du quiétisme et prouva clairement par là qu'il le tenait pour un prêtre orthodoxe.

Pendant que Tillemont était encore à l'école de Port-Royal il se sentit attiré à l'étude des *Annales ecclésiastiques* du cardinal Baronius (2) et à celle des Pères de l'Église, et à peine âgé de dix-huit ans il forma le projet de recueillir tout ce qu'il pourrait trouver de notices sur les Apôtres et les hommes apostoliques, et de les coordonner suivant la méthode d'Usserius dans ses *Annales sacrées*. Non-seulement ses maîtres l'approuvèrent, mais ils l'engagèrent à étendre ce travail au delà des temps apostoliques, et Tillemont se décida à faire de l'histoire des six premiers siècles l'objet des recherches les plus exactes et les plus approfondies, en remontant toujours aux sources.

Il avait atteint l'âge de vingt-trois ans et n'avait pas choisi encore d'état lorsque l'évêque de Beauvais, M. de Buzenval, ami de Port-Royal, lui conseilla de se vouer à l'état ecclésiastique, et Tillemont, se rendant à cet avis, entra en 1660 au séminaire de Beauvais, où on l'accueillit avec une haute considération. Il fut particulièrement remarqué et pris en affection par le savant chanoine Godefroi Hermant, auteur de

(1) *Voy.* JANSÉNISME.

(1) *Voy.* BOSSUET.

(2) *Voy.* BARONIUS.

la célèbre biographie de S. Athanase, et par le professeur du séminaire Hallé. Ils estimaient tellement les connaissances historiques du jeune savant qu'ils recommandèrent aux séminaristes les plus studieux de fréquenter assidûment Tillemont. Ces savants vétérans du clergé cherchaient eux-mêmes auprès de leur élève la solution de questions historiques qui les embarrassaient. Cependant cette estime de ses professeurs gêna la modestie et la délicate conscience de Tillemont, qui craignit que ces témoignages de confiance ne devinssent un écueil pour son humilité. Il projeta donc de quitter Beauvais et en instruisit son vieux maître de Sacy, qui l'engagea à ne pas faire de démarches prématurées. Tillemont resta donc à Beauvais, mais prit la résolution de ne plus résoudre désormais aucune difficulté historique, afin de ne pas nourrir dans son cœur un orgueil funeste. Sacy combattit de nouveau cette résolution extrême et exagérée, en lui recommandant de communiquer au contraire avec obligeance et modestie ce qu'il savait à ceux qui le consultaient.

Après trois ou quatre ans de séminaire, Tillemont, simple tonsuré, quitta Beauvais et se rendit à la maison de campagne du chanoine Hermant. Il demeura cinq ou six ans auprès de ce respectable ami, dans l'étude et la pratique de la piété, jusqu'à ce que l'amitié particulière de l'évêque de Beauvais, qui voulait l'avoir pour coadjuteur, l'éloigna complétement de cette ville et le fit revenir à Paris. Il avait 32 ans environ. Il reçut bientôt après les ordres sacrés, fut ordonné prêtre durant le carême de 1676, alla habiter un petit logement dans la cour de l'abbaye de Port-Royal, et devint un des solitaires de cette maison. Mais au bout d'un peu moins de deux ans il se vit obligé, ainsi que les autres savants personnages qui l'habitaient, de quitter la solitude de Port-Royal et de chercher une autre résidence (1679). Il se retira du monde, habita le château de Tillemont, y vécut dans le silence, le travail et la prière jusqu'à la dernière année de sa vie. La maladie l'obligea alors à revenir à Paris pour consulter un médecin.

Au moment où Tillemont avait quitté Port-Royal le duc de Montausier pria M. de Sacy d'écrire la vie de S. Louis. M. de Sacy obtint de Tillemont qu'il lui fournirait des notices pour ce travail. Tillemont s'en occupa pendant deux ans; il lut une foule de Mémoires et de manuscrits, dont il communiqua le résumé à Sacy; mais celui-ci mourut sans avoir achevé son travail, et Tillemont s'empressa de remettre au continuateur de Sacy, Filleau de la Chaise, les précieux documents qu'il avait ramassés. Le livre parut en 1688, et tout ce qu'il a de bon revient à Tillemont.

Après avoir achevé le travail relatif à la vie de S. Louis, il entreprit, en 1681, un voyage en Flandre et en Hollande et y fit la connaissance des Jansénistes de ce pays. A son retour il reprit ses travaux historiques et se décida à en publier le premier volume. Mais ce volume tomba entre les mains d'un censeur méticuleux, qui s'aheurta à des minuties, et ne voulut, par exemple, pas permettre à l'auteur de dire qu'il n'est pas certain qu'il y eût un âne ou un bœuf dans l'étable où naquit le Christ; que les mages vinrent vraisemblablement après la purification de la Ste Vierge, etc. Tillemont ne voulut pas plus céder que son censeur, et il résolut de retirer son manuscrit. Il changea alors tout l'ordre de son travail, le partagea en deux grandes parties, dont l'une devait renfermer surtout la partie politique, l'autre la partie plus spécialement ecclésiastique, et se hâta de publier la première partie, qui n'avait pas be-

soin de l'*imprimatur* d'un censeur théologique. Ainsi parut, en 1690, le premier volume in-4° de son Histoire des Empereurs, allant jusqu'à Vespasien, intitulée : *Histoire des Empereurs et autres princes qui ont régné dans les six premiers siècles de l'Église; des persécutions qui ont été faites contre les Chrétiens; de leurs guerres contre les Juifs; des écrivains profanes et des personnes illustres de leur temps, justifiée par les citations des auteurs originaux*, avec des notes par le sieur D. T. Tillemont publia donc ce volume sous le voile de l'anonyme; mais on en connut bientôt l'auteur, et il fut de tous côtés accablé de louanges. Trois autres volumes parurent les années suivantes; le cinquième et le sixième ne furent imprimés qu'après la mort de l'auteur, en 1701 et 1738; ils continuent l'histoire des empereurs jusqu'à Anastase, qui régna au commencement du sixième siècle. Une nouvelle impression, ou plutôt une réimpression, moins correcte et moins complète, parut entre 1707 et 1739.

La publication de l'Histoire des Empereurs excita généralement le désir de voir paraître l'ouvrage principal, et le chancelier Boucherat en particulier pressa Tillemont de le livrer au public et lui donna un autre censeur. L'ouvrage passa alors sans aucune difficulté, et, après la publication du troisième volume de l'Histoire des Empereurs, parut, en 1693, le premier volume de l'histoire de l'Église, intitulé : *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles, justifiés par les citations des auteurs originaux, avec une chronologie et des notes*, Paris, chez Robustel, 1693, in-4°, encore sans nom d'auteur. Il ne parut du vivant de Tillemont que les 4 premiers volumes; il laissa des manuscrits pour 12 autres volumes in-4°, et ceux-ci furent imprimés après sa mort, entre 1698 et 1712. Le tout se termine à l'année 513. Pour les 87 ans restants du sixième siècle Tillemont avait, il est vrai, recueilli les matériaux, mais la maladie et la mort l'empêchèrent de les coordonner. Nous renvoyons à l'article ÉGLISE (*histoire de l'*) quant à l'appréciation du mérite, du plan et de la méthode de ce remarquable ouvrage, et aux diverses éditions qui en ont été faites (1).

Tillemont composa encore quelques autres opuscules qui, pour la plupart, n'ont pas été imprimés. Il prêta en outre son concours à une foule de publications. Sa vie était strictement ascétique, consacrée uniquement à l'étude et à la piété. Il ne voulut jamais accepter aucune dignité ecclésiastique. Il était bienfaisant envers les pauvres, humble et miséricordieux à l'égard de chacun, quelquefois trop rigoureux envers lui-même. Il mourut le 10 janvier 1698. Son vieil ami, le chanoine Tronchay de Laval, publia une *Biographie de Tillemont*, imprimée à Nancy en 1706, à Cologne en 1711. Un plus jeune frère de Tillemont, *Pierre Le Nain*, fut un des premiers amis et disciples de l'abbé de Rancé, fondateur de la Trappe. Il devint à son tour supérieur de la Trappe, et publia une *Histoire de l'ordre de Cîteaux*.

HÉFÉLÉ.

TILLY. *Voyez* GUERRE DE TRENTE-ANS et GUSTAVE-ADOLPHE.

TIMOTHÉE, disciple et compagnon de l'apôtre S. Paul, était né en Lycaonie, probablement à Lystre (2). Il était fils d'un païen et d'une Juive nommée Eunice, qui, de même que sa propre mère, Loïs, était devenue Chrétienne zélée (3). Peut-être S. Paul opéra-t-il

(1) *Voir* aussi *Revue trimestr. de Tubingue*, 1841, p. 257.

(2) *Act.*, 16, 1 sq.

(3) II *Tim.*, 1, 5.

pendant son premier voyage la conversion de cette famille. Lorsqu'à sa seconde grande mission il parvint à Lystre, il choisit pour l'accompagner Timothée, dont les fidèles de cette ville et ceux d'Iconium avaient rendu un bon témoignage; mais il le fit circoncire, pour que, fils de païen qu'il était, il ne devînt pas un obstacle à la conversion des Juifs (1). Dès lors Timothée fut un des coopérateurs les plus ardents et les plus aimés de l'Apôtre. Il l'accompagna d'abord dans son second voyage à Béroé. De là S. Paul alla à Athènes et à Corinthe, tandis que Timothée se rendait à Thessalonique (2). Le disciple ne rejoignit l'Apôtre qu'à Corinthe (3), où il lui apporta des nouvelles des Thessaloniciens. Il est nommé avec Silas dans l'inscription des deux Épîtres aux Thessaloniciens écrites de Corinthe. Quelques auteurs datent la première Épître à Timothée du séjour de trois années que S. Paul fit à Éphèse, où il l'avait laissé lorsqu'il était lui-même retourné en Macédoine (4). Plus tard Timothée fut envoyé à Corinthe (5), avant l'émeute du peuple d'Éphèse soulevé par Démétrius. S. Paul avait envoyé d'avance en Macédoine Timothée, qui, par conséquent, dans l'intervalle, était revenu de Corinthe (6); plus tard il accompagna l'Apôtre avec quelques autres disciples de Troade (7). A dater de ce moment il n'est plus nommé dans les Actes des Apôtres; mais nous voyons dans l'Épître aux Romains (8) qu'il était auprès de Paul lorsque celui-ci écrivit de Corinthe aux Romains, et dans l'Épître aux Philippiens (9), aux Colossiens (1) et à Philémon (2), qu'il était à côté de S. Paul au moment où il écrivait ces lettres (c'est-à-dire durant sa première captivité à Rome), d'où il promettait (3) d'envoyer Timothée aux Philippiens. Timothée est encore nommé dans l'Épître aux Hébreux (4), et il y est question de sa libération d'une captivité dont on ne sait rien d'ailleurs (5).

Suivant la tradition Timothée fut, après la mort de S. Paul, évêque d'Éphèse (6). On discute la question de savoir si Timothée est l'évêque d'Éphèse auquel s'adressent les paroles de l'Apocalypse (7). Ceux qui l'affirment admettent que le reproche formulé par l'Apôtre s'adresse à la communauté, et non à l'évêque, ou bien que Timothée était, à cette époque, trop doux à l'égard de ses tièdes diocésains. D'après les actes de S. Timothée, que quelques-uns (par exemple les Bollandistes) attribuent à Polycrates, évêque d'Éphèse vers 200, et qui, suivant d'autres (par exemple Tillemont), ne sont que du cinquième ou du sixième siècle, Timothée fut lapidé et tué à coups de massue, lorsqu'en 97 il voulut s'opposer aux cérémonies idolâtriques des païens d'Éphèse à l'occasion de la fête des Catagogies. Ainsi le Martyrologe romain dit au 24 janvier : *Timotheus, discipulus S. Pauli, ab eodem Ephesi episcopus ordinatus, post multos pro Christo agones, cum Dianæ immolantes argueret, lapidibus obrutus paulo post obdormivit in Domino.*

Ses reliques furent apportées en 356 à Constantinople et déposées dans l'é-

(1) *Act.*, 16, 1 sq.
(2) *Ib.*, 17, 14. I *Thess.*, 3, 2.
(3) *Act.*, 18, 5.
(4) I *Tim.*, 1, 3.
(5) I *Cor.*, 4, 17; 16, 10.
(6) *Act.*, 19, 21.
(7) *Ib.*, 20, 4.
(8) 16, 21.
(9) 1, 1.

(1) 1, 1.
(2) 1.
(3) *Phil.*, 2, 24.
(4) 13, 23.
(5) Cf. l'article PAUL.
(6) Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 4. *Concile de Chalcéd.*, Labbé, IV, 699, où il l'intitule aussi évêque d'Éphèse.
(7) 2, 4.

glise des Apôtres, bâtie par Constantin le Grand (fête de la translation au Martyrologe romain, 9 mai). La fête de S. Timothée est célébrée par les Grecs le 22, par les Latins le 24 janvier.

Cf. *Acta SS.*, 24 janvier ; Tillemont, t. I et II. REUSCH.

TIMOTHÉE ÆLURUS. *V.* MONGUS, MONOPHYSITES.

TIMOTHÉE SALOPHACIOLUS. *Voy.* MONGUS, MONOPHYSITES.

TINDAL (MATTHIEU) naquit le 10 avril 1656 dans le Devonshire. Il étudia le droit à Oxford et devint docteur. Il embrassa le Catholicisme sous Jacques II, rendit des services à la cour et obtint en retour une pension qu'il conserva toute sa vie. Sous le roi Guillaume III il redevint anglican. Guillaume, George Ier, George II lui furent très-favorables. Tindal écrivit contre le Christianisme, comme le déiste Toland (1), avec le ton léger et l'esprit immoral des plus détestables écrivains de cette époque ; il se fit ainsi du tort parmi la classe moyenne, mais non dans les hauts rangs de la société anglaise. En 1706, il écrivit contre la constitution de l'Église : *the Rights of the Christian Church asserted,* etc. La seconde partie du livre : *de la Fausse Église,* ne put paraître en Angleterre et fut imprimée en Hollande. Quoique dirigé en apparence contre l'Église romaine, le livre attaquait toute espèce de hiérarchie. Swift lui-même, Pope et tous ceux qui tenaient de quelque façon à l'Église établie attaquèrent le livre de Tindal. Leclerc le recommanda chaudement. Vingt-quatre ans plus tard parut *le Christianisme aussi ancien que le monde, ou l'Évangile n'est qu'une restauration de la religion naturelle* (*Christianity as old as the creation,* etc., London, 1730, in-4°). Ce livre devint le manuel de tous ceux qui voulurent attaquer le Christianisme sans blesser trop ouvertement les convenances. Tindal cherche à établir de toutes façons l'impossibilité de la Révélation et la folie de la croyance aux miracles. Il prétend démontrer que le Christianisme n'est pas autre chose que la religion primitive débarrassée de toutes les additions et de toutes les scories du judaïsme. L'ouvrage de Tindal devint l'évangile officiel des *gens éclairés.* Un an après son apparition deux théologiens anglicans, Waterford et Middleton, s'élevèrent contre Tindal. Le premier défendit tout l'ancien système de la haute Église, le second fit des concessions. Il abandonna l'idée du diable et céda sur bien des points relatifs à Moïse. On le réfuta à son tour. Une foule d'écrits parurent contre Middleton. Il était dit sur le titre d'un de ces livres : « Les écrits de Middleton, contre Waterford, Pearne et Tindal, méritent manifestement d'être brûlés et l'auteur d'être banni du royaume. »

Tindal mourut, au mois d'août 1733, à Oxford, en qualité de *senior* du collége de Tous les Saints. La Bible des déistes de Tindal eut beaucoup de succès et un grand nombre d'éditions.

Cf. *Memoirs of the life and writings of M. Tindal*, Lond., 1738; Kortholt, *Dissert. de M. Tindal*, Lipsiæ, 1734, in-4°; Binder, *Histoire des années philosophiques et révolutionnaires*, ann. 1845; Stark, *Triomphe de la Philosophie*, 1847; Lechler, *Histoire du Déisme anglais*, 1841; Schlosser, *Histoire du dix-huitième siècle*, 4e éd., 1853, t. I, et l'article DÉISME.

TIRINUS (JACQUES), né en 1580 à Anvers, entra à l'âge de 20 ans chez les Jésuites, fit profession en 1614, fut trois ans professeur d'exégèse, trois ans vice-recteur, neuf ans préfet de la maison profès d'Anvers, et quatre ans supérieur de la mission de Hollande. Il mourut le 14 juillet 1636. C'était un

(1) *Voy.* TOLAND.

savant exact, d'un caractère simple et candide, *candidi vir ingenii, multæque et accuratæ eruditionis.* Son *Commentarius in sacram Scripturam* a été très-souvent réimprimé (d'abord à Anvers, 1632). Son but, en l'écrivant, disait-il, était de venir en aide à ceux qui n'ont pas le temps de lire des commentaires plus détaillés, et de leur expliquer aussi exactement et aussi clairement que possible, mais brièvement, les passages les plus difficiles des saintes Écritures. Sous ce rapport son ouvrage est parfait.

Il en existait d'analogues avant lui, tels que ceux de Sa, Mariana et Ménochius, mais ils sont plus pauvres et ont plus la forme de scolies. Le commentaire de Tirinus est précédé de courtes dissertations sur la chronologie, les généalogies, les poids et mesures de la Bible, d'une explication des idiotismes hébraïques et grecs, et suivi des *Index* ordinaires et de l'*Index concionatorius*, inévitable à cette époque.

TIRO (PROSPER). A la fin de la Chronique de S. Jérôme se trouve une chronique qui s'étend de 379 à 455. Elle existe encore sous une autre forme, et toutes deux portent le nom de Prosper. L'une se nomme *Chronicon imperiale*, parce que les dates y sont déterminées par les années des empereurs; l'autre s'appelle *Chronicon consulare*, parce que les dates y sont indiquées d'après les consuls romains.

On attribue généralement la seconde à Prosper d'Aquitaine, la première à Prosper Tiro. D'autres pensent que la chronique consulaire n'est qu'un remaniement de celle des empereurs, et qu'elles sont toutes deux de Prosper d'Aquitaine. On les trouve dans Migne, *Patr.*, t. LI, parmi les ouvrages de Prosper.

TITE, disciple et compagnon de l'apôtre S. Paul, n'est pas cité dans les Actes des Apôtres; car le Titus Justus qui, dans le texte grec, ne s'appelle que Justus, et dont parlent les Actes, 18, 7, n'est certainement pas le Tite de S. Paul. Nous apprenons par les Épîtres de S. Paul ce qui suit au sujet de ce saint personnage.

Il fut vraisemblablement converti au Christianisme par S. Paul (1). Il était païen et ne fut pas circoncis. Il accompagna l'Apôtre au concile de Jérusalem (2). A Éphèse il reçut l'ordre de se rendre à Corinthe (3). De là il devait rejoindre l'Apôtre à Troade (4); mais il ne le rencontra qu'en Macédoine (5) et en rapporta la seconde Épître de S. Paul à Corinthe (6). S. Paul lui confia la direction de l'Église de Crète (7). La seconde Épître à Timothée, 4, 10, parle d'un voyage de Tite en Dalmatie, et de là vient que ce pays l'honore comme son Apôtre. Il institua, dit-on, S. Domius évêque de Salone (8).

Quant aux relations de Tite avec S. Paul, et quant à l'Épître à Tite, nous renvoyons à l'article PAUL (S.). S. Jérôme, en faisant allusion à ce que dit la IIe Ép. aux Corinth., 2, 12, désigne (9) Tite comme interprète de l'Apôtre, *interpres*.

Les anciennes traditions rapportent unanimement que Tite fut le premier évêque de Crète (10). Il y mourut, dit-on, dans un âge fort avancé, et fut inhumé à Gortyne. Cette ville fut ravagée par les Sarrasins en 823. Le chef de Tite fut, suivant la légende, apporté à Venise et déposé dans l'église de Saint-Marc.

Les légendes grecques ont embelli

(1) *Tite*, 1, 4.
(2) *Gal.*, 2, 3.
(3) II *Cor.*, 12, 18.
(4) *Ib.*, 2, 12, 13.
(5) *Ib.*, 7, 5.
(6) *Ib.*, 8, 6, 16, 23.
(7) *Voy.* CRÈTE.
(8) Farlat, *Illyricum Sacrum*, t. I, p. 355.
(9) Ep. 150, *ad Hebr.*
(10) Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 4, 2.

l'histoire de ce saint disciple. Elles le disent originaire de Gortyne, de l'ancienne race des rois de Crète, et en font un parent du proconsul de cette île. A l'âge de vingt ans, ajoutent-elles, il vint à Jérusalem, où il demeura pendant les dernières années de la vie du Christ. Plus tard il prêcha l'Évangile pendant 18 ans dans l'île de Crète, et 6 ans dans les îles environnantes. Il mourut âgé de 94 ans. Les Grecs célèbrent sa fête le 25 août, les Latins le 4 janvier.

Cf. *Acta SS.*, et Ræss et Weiss, 4 janv.; Tillemont, t. I et II.

REUSCH.

TITE, évêque de Bostre, capitale de l'Arabie Pétrée. Il fut perfidement chassé de son siége par l'empereur Julien, d'après un décret du 1er août qui a été conservé (1).

Après la mort de Julien il revint à Bostre, et assista, à la fin de 363, au concile d'Antioche, présidé par Mélèce. Il mourut vers 371, du moins avant 378. Il laissa ou on lui attribua :

1. *Libri IV adv. Manichæos*, dont on a conservé les 3 premiers en grec;
2. *Oratio in ramos palmarum* (elle n'est pas de lui), dans Combefis, *Auct.*, I, 1648;
3. *Commentarius in Lucam*, qui se trouve dans *Ducæi Auct.*, t. II, 1624, et appartient à un Tite plus récent. Tous ces ouvrages sont réunis dans *Gallandi Bibl.*, t. V, Ven., 1769.

TITIEN. *Voyez* PEINTURE.

TITRE, τίτλος. Dès les premiers siècles, à l'exemple de la synagogue, qui avait partagé la Loi en *paraschot* et les Prophètes en *haphtarot*, on divisa le Nouveau Testament en 56 *leçons*, que les Pères appelèrent *péricopes*, περικοπαί. Comme ces péricopes étaient fort longues, on créa bientôt une sous-division en leçons grandes et petites, qu'on appela, les premières, titres, τίτλοι; les secondes, chapitres, κεφάλαια. Les petites leçons remontent à Eusèbe. On ignore l'origine des grandes; cependant elle doit être à peu près contemporaine de celle des premières, car la plupart des manuscrits, et précisément les plus anciens, sauf le *Cod. B*, présentent les deux divisions en titres et en chapitres. Ainsi le *Cod. C* (du milieu ou du commencement du quatrième siècle); *Z* (*Dublinensis rescriptus*, au moins aussi ancien, sinon davantage); *A* (du milieu du cinquième siècle), etc.

La dénomination de titre, τίτλος, provient de ce qu'en général à la division était joint un court sommaire, *titulus*.

D'après Suidas S. Matthieu a 68 titres et 355 chapitres; S. Marc, 49 titres et 236 chapitres; S. Luc, 83 titres et 342 chapitres; S. Jean, 18 titres et 232 chapitres.

Cf. HARMONIE DES ÉVANGILES, DIVISIONS, MANUSCRITS.

SCHEGG.

TITRE CLÉRICAL OU SACERDOTAL (*titulus mensæ*).

I. En général le *titre clérical* est une variété du *titre d'ordination* (1), c'est-à-dire une condition préalable nécessaire pour recevoir un ordre supérieur. On entend par *titre clérical* la caution légale d'un tiers, garantissant l'entretien d'un ecclésiastique qu'on doit promouvoir aux ordres supérieurs, dans le cas et aussi longtemps qu'il serait incapable de remplir ses fonctions. D'après les prescriptions du concile de Trente (2), celui qui fournit ce titre, c'est-à-dire cette caution, n'a l'obligation d'entretenir le titulaire devenu incapable de remplir ses fonctions que jusqu'au moment où celui-ci obtient un bénéfice suffisant.

La caution cesse avec l'acceptation

(1) *Juliani opera*, Par., 1583, p. 334, ep. 52.

(1) *Voy.* TITRE D'ORDINATION.

(2) Sess. XXI, c. 2, *de Ref.*

de ce bénéfice, et doit être remplacée régulièrement par une partie des revenus qui dépasse la portion congrue. S'il n'y a pas de déduction possible sur celle-ci, il faut subvenir à l'entretien du titulaire, venant à manquer de moyens d'existence, par d'autres voies, en l'admettant soit dans un établissement de prêtres émérites (1), soit dans une maison de correction (2), suivant qu'il est responsable ou non de l'incapacité où il se trouve de remplir son ministère.

Tout cela a été singulièrement modifié et altéré depuis la fin du dernier siècle en France, et depuis le commencement du dix-neuvième siècle en Allemagne.

L'Église catholique a perdu, par la Révolution en France, par la sécularisation en Allemagne, là tous ses biens, ici la majeure partie de ses propriétés.

Les évêques, qui autrefois pouvaient admettre des prêtres à leur mense (*mensa*), sont réduits à de minces traitements; les fonds des établissements de prêtres émérites ont disparu; les couvents où l'on entretenait les prêtres coupables, *demeriti*, ont été abolis; les bénéfices des évêques et des abbayes ont été confisqués; là où ils existent encore ils sont administrés par l'autorité civile, c'est-à-dire réduits au minimum, au strict nécessaire. Les revenus des curés et des bénéfices non sécularisés, en Allemagne, ont été tellement amoindris par les charges de toute espèce, les impôts et les frais d'administration, de plus en plus considérables, qu'il reste fort peu de ressources, au delà de la portion congrue, pour subvenir à la pension des prêtres émérites. On a été réduit, en Allemagne, à consacrer à des ecclésiastiques prébendés, devenus, sans leur faute, incapables de servir, les fonds de la mense épiscopale destinés jusqu'alors aux prêtres auxiliaires avant leur installation. On n'est pas moins embarrassé aujourd'hui à l'égard des prêtres qui, par leur faute, sont suspendus, privés de fonctions, déposés, et par conséquent hors de service.

Le droit canon exige que celui qui cautionne pour l'ordinand s'engage à l'entretenir même si celui-ci tombe en faute, ou à payer de quoi le placer dans un établissement de correction. C'est à l'évêque à déterminer la quotité du titre, à s'assurer que l'entretien est convenable et décent, et à s'entendre avec le gouvernement quant à ceux qui ont des titres du gouvernement.

Du reste la collation de titres par des communes ou des particuliers doit toujours, en Allemagne, être approuvée par le gouvernement.

II. La plupart des ecclésiastiques qui sont ordonnés en Allemagne ont un titre du gouvernement. D'après les obligations que la Prusse, la Bavière et les gouvernements des provinces ecclésiastiques du Haut-Rhin ont contractées dans leurs concordats avec le Saint-Siége, chaque diocèse devrait avoir une maison de correction pour les ecclésiastiques suspendus, interdits ou déposés (*domus demeritorum*), mise à la disposition de l'évêque et dotée de façon que les ecclésiastiques pénitents y soient convenablement traités, sous la direction d'un vénérable curé, jusqu'à leur réintégration. Il est tout aussi obligatoire pour l'État de conserver ou d'ériger des établissements où l'on puisse recueillir les prêtres hors de service sans qu'il y ait de leur faute, *domus emeritorum*, ou qu'il assigne, pour les prêtres émérites, un fonds dont l'évêque puisse disposer en faveur des bénéficiers et des curés hors d'âge, infirmes, en compensation des biens autrefois appartenant aux évêchés, aux couvents, aux cures, et qui ont été confisqués.

(1) *Voy.* ÉMÉRITES (établissements d').

(2) *Voy.* CORRECTIONNELLES (maisons ecclésiastiques).

Malheureusement trois inconvénients graves s'attachent à la collation du titre que confère l'État aux ecclésiastiques, de nos jours, en Allemagne : le montant du secours accordé est insuffisant; il n'est accordé qu'aux prêtres, et non aux sous-diacres et aux diacres hors de service ; il n'est accordé qu'à ceux qui sont hors de service sans qu'il y ait de leur faute, et non à ceux qui sont coupables.

Ainsi, en Autriche, on n'accorde aux prêtres hors de service que 200 à 300 florins. Dans certains cas on ajoute une gratification de 50 à 100 fl. (1).

En Bavière les prêtres hors de service par leur faute n'ont qu'un secours de 104 florins, ou on leur assigne une maison de correction ecclésiastique. Les prêtres en non-activité, mais non coupables, ont le double ou 208 flor. Les bénéficiers ont le triple ou 3 à 400 florins (2).

Dans les États de la province ecclésiastique du Haut-Rhin les candidats qui entrent au séminaire ont immédiatement droit au secours, qui s'élève de 3 à 400 florins ; ce secours n'est pas assuré aux ecclésiastiques déméritants par leur faute, tandis qu'il l'est en Wurtemberg (3).

En France les élèves qui se destinent aux Ordres et qui sont admis dans les grands séminaires, s'ils n'ont point de patrimoine, sont reçus *ad titulum paupertatis* (4). Les Articles organiques, voulant faire revivre les anciens *titres cléricaux*, avaient statué (art. 26) qu'aucun ecclésiastique ne pourrait être ordonné s'il ne justifiait d'une propriété produisant au moins 300 francs de revenu annuel. Le cardinal Caprara objecta que, si l'on exigeait un *titre clérical*, cette clause ferait déserter partout les ordinations et les séminaires. Le décret du 28 février 1810, art. 2, rapporta cette disposition ; en conséquence l'État n'exige plus de *titre clérical*. Les conciles provinciaux d'Avignon, de Bordeaux, de Bourges, de Sens, de Reims, etc., tenus depuis 1848, ont voulu rétablir, autant que possible, le titre clérical exigé par le concile de Trente. Ainsi le concile de Bourges dit : *In posterum, nullus ad officium subdiaconi admittatur nisi sub aliquo titulo ecclesiastico, ad normam Tridentini*. Mais, si l'on n'ordonnait que ceux des clercs qui peuvent se procurer un titre patrimonial, il faudrait laisser le plus grand nombre des paroisses sans prêtre et sans culte.

Cf. l'art. PENSION.

PERMANÉDER.

(1) Barth de Barthenheim, *Affaires ecclés. d'Autriche*, p. 17, 418, 420.

(2) Décisions du 30 mai 1818, 6 septembre 1819, 14 décembre 1837.

(3) Édit du 30 janvier 1830, §§ 27, 28. Const. du Wurtemberg, du 25 septembre 1819, § 87.

(4) *Voy.* TITRE D'ORDINATION, § II.

TITRE D'ÉGLISE (*titulus ecclesiæ*). *Voyez* PATRONAGE, CURE, TITRE D'ORDINATION.

TITRE DE PENSION. *Voyez* PENSION.

TITRE DE PROPRIÉTÉ (*titulus*). C'est la cause légale de la possession d'une chose ou d'un droit : *Titulus est causa ex se habilis ad transferendum dominium vel usucapiendi conditionem præbens*, ou, comme s'exprime le droit romain, *causa adquirendæ possessionis* (1).

On distingue, en droit, trois espèces de titres :

1. Le titre vrai, *titulus verus*, qui résulte d'un acte en vertu duquel on peut réellement acquérir une chose et qui fonde véritablement la possession, tel que l'achat, l'échange, la donation, la succession, etc. ;

2. Le titre coloré, *titulus coloratus*, qui existe lorsqu'il y a apparence d'un

(1) L. 3, *Dig.*, *de Acquis. possess.*, 41, 2.

titre réel, quoique ce titre soit nul par suite d'un défaut intrinsèque inconnu, par exemple quand un ecclésiastique reçoit, sous la forme habituelle, un bénéfice de la main de l'évêque, qui, par suite d'un empêchement secret, n'a pas, au moment où il le donne, le droit de conférer ce bénéfice (1);

3. Le titre présumé (*titulus præsumptionis*), lorsque la cause véritable de l'acquisition d'une chose ou d'un droit est tout à fait inconnue, mais qu'on peut conclure de la possession incontestée, remontant à de longues années, qu'elle a été acquise d'une manière légale. On en voit un exemple dans *Trid.*, *Sess.* XXV, c. 9, *de Reform.*, où il est dit qu'on doit présumer que le patron a acquis légalement le droit de patronage lors même qu'il ne peut fournir le titre spécial de son acquisition, pourvu qu'il puisse établir que de temps immémorial il en a eu la jouissance incontestée.

Nous renvoyons à l'article PRESCRIPTION quant au titre *Titulus justus* nécessaire pour prescrire.

KOBER.

TITRE D'ORDINATION, *Titulus ordinationis*. C'est une condition essentielle de la réception des ordres majeurs que l'ordinand puisse prouver que son entretien est assuré pour toute la durée de sa vie.

I. Anciennement cet entretien était assuré par cela que l'ecclésiastique n'était ordonné qu'en vue d'une charge dont il devait être revêtu immédiatement après son ordination (2), et que l'église pour laquelle il était institué lui garantissait les moyens de vivre. On nommait alors *titulus* l'église aussi bien que la fonction ecclésiastique, et l'ecclésiastique qui était attaché, incorporé à une pareille église par sa fonction, se nommait *intitulatus*. Tels furent le mode primitif et la signification originaire du titre de l'ordination qui était exigé des candidats aux Ordres. Ce titre est encore exigé aujourd'hui ; seulement il n'est plus attaché qu'aux ordres majeurs, les fonctions des ordres mineurs étant remplies en général par des laïques. Le concile de Trente a décidé qu'un ordre majeur ne peut être conféré en général qu'autant qu'un bénéfice suffisant garantit l'entretien de l'ordinand d'une manière convenable (1). On nomme ce titre le titre du bénéfice, *titulus beneficii*. Ce droit n'a plus d'application en France puisqu'il n'existe plus de bénéfice.

II. A côté de ce titre il s'en forma un autre par suite de la création des couvents. Comme celui qui est admis dans un ordre religieux trouve, après avoir fait profession, son entretien perpétuel dans le couvent, le profès peut être ordonné, avec le consentement de son supérieur, par l'évêque, sans autre titre. Ce titre existe encore sous le nom de *titulus professionis* ou *titulus paupertatis*. Quant au novice, il faut qu'il ait fait trois vœux, par conséquent aussi celui de pauvreté. Mais les religieux ou les ecclésiastiques vivant sous une règle qui ne font pas les vœux solennels des ordres monastiques, ou qui ne les ont pas faits encore, sont obligés de fournir la preuve d'un titre, comme le concile de Trente l'exige des réguliers (2). Seulement des priviléges particuliers ont fondé diverses exceptions ; ainsi les Jésuites, après avoir fait trois fois les vœux simples, peuvent recevoir tous les ordres sacrés sans avoir fait profession solennelle (3). Ainsi les élèves de quelques séminaires, notamment du collége de la Propagande, du collége

(1) *Voy.* INTRUSION.

(2) C. 1, dist. LXX, *Conc. Chalced.*, ann. 451, c. 6.

(1) *Conc. Trid.*, sess. XXIII, c. 28, *de Ref.*

(2) Pius V, const. *Romanus Pontifex*, de 1568.

(3) *Institutum Societatis Jesu*, t. I, p. 46, 103.

Germanique à Rome, peuvent être ordonnés *ad titulum missionis* ou *seminarii*. L'évêque qui confère les ordres majeurs à un religieux avant qu'il ait fait profession est passible d'une suspension d'un an (1).

III. L'évêque qui conférait à un ecclésiastique séculier un des ordres majeurs sans qu'il eût un titre de bénéfice, *titulus beneficii,* était obligé de le recevoir à sa mense épiscopale jusqu'à ce qu'il lui eût conféré un bénéfice (2), et, s'il faisait renoncer par serment à l'entretien qu'il lui devait l'ordinand qui n'avait pas de titre, il était passible d'une suspension de trois ans (3).

Cette obligation d'entretenir l'ordinand ne cessait pour l'évêque que si l'ordinand avait un *patrimoine* suffisant. Ainsi, par exception, quand le besoin ou le bien de son église le demandait, l'évêque pouvait ordonner le candidat qui avait de quoi vivre des revenus de son patrimoine, et cela fut étendu au candidat qui jouissait d'une façon quelconque d'une pension suffisante et certaine. Le concile de Trente se prononça dans le même sens (4), et c'est ainsi que les exceptions devinrent dans la suite les titres propres de l'ordination, *titulus patrimonii* et *titulus pensionis*.

IV. Enfin on crut que l'évêque avait le droit d'ordonner quand un tiers s'engageait à entretenir le candidat jusqu'à l'obtention de son premier bénéfice. C'est ce qu'on appelle *titulus mensæ* (5).

Le candidat qui obtient subrepticement l'ordination sur un titre sciemment simulé ou faux est *ipso jure* suspendu.

Cf. ORDINATION.

PERMANÉDER.

(1) Pius V, const. *Laud.*
(2) C. 4, X, *de Præbend.*, III, 5. C. 16, X, *eod.*
(3) C. 45, X, *de Simon.*, V, 3.
(4) *Conc. Trid.*, sess. XXI, c. 2, *de Ref.*
(5) *Voy.* TITRE CLÉRICAL.

TITUS (FLAVIUS-VESPASIANUS), fils et successeur de Vespasien, naquit à Rome en décembre 794 de R. F. Il fut élevé à la cour avec Britannicus, fils de Néron, et montra dès son enfance des qualités qui annonçaient un homme remarquable, et en particulier une dignité et une grâce qui lui attiraient les cœurs et le rendirent de bonne heure populaire. Il fit ses premières armes avec bonheur en Allemagne, alla plus tard servir sous son père en Bretagne, lui sauva la vie un jour de bataille et acquit une solide réputation de valeur et de modestie. A peine fut-il entré dans la carrière de l'administration civile que son père fut chargé par l'empereur Néron de faire la guerre aux Juifs, qui s'étaient soulevés (822). Titus suivit l'expédition de son père en Orient et commanda une légion en qualité de légat de l'empereur. Il donna des preuves nombreuses de courage sur ce nouveau champ de bataille, notamment à la prise de plusieurs villes de la Judée. Cependant, Néron ayant été renversé du trône et Galba élu à sa place, Titus fut envoyé à Rome pour offrir les hommages de son père au nouveau maître de l'empire; mais, à la nouvelle de la rapide chute de Galba, Titus s'arrêta à Corinthe, revint heureusement en Syrie et contribua à décider Vespasien à s'emparer du pouvoir. Dès que l'armée comprit que le maître du monde pouvait être élu par les légions hors de Rome et de l'Italie; que le successeur de Galba se fût tué après sa défaite près de Bédriacum, pour faire place à Vitellius, proclamé par les légions germaniques; dès qu'on vit que le nouveau gouvernement ne durerait pas plus que les précédents, les troupes campées en Orient, se rendant compte de leur force, résolurent de disposer de l'empire en faveur de Vespasien, leur général. Mucianus, gouverneur de Syrie, jusqu'alors en désaccord avec Vespasien, fut gagné à sa cause

par Titus, encouragea Vespasien qui hésitait encore, et le décida à courir la chance qui devait fonder le pouvoir de la maison Flavienne. Vespâsien, en quittant l'armée, en remit le commandement à Titus, qui continua la guerre contre les Juifs, et à la tête de ses légions et de nombreuses troupes auxiliaires s'avança rapidement vers Jérusalem, dernier foyer de l'insurrection. En vain il somma deux fois la ville de se rendre; les assiégés, quoique divisés entre eux par des haines mortelles, opposèrent une résistance désespérée aux Romains. Enfin ils durent céder à la valeur, au nombre, au talent militaire, aux ressources immenses dont disposaient les assiégeants. Après de longs efforts et de graves pertes les Romains pénétrèrent dans Jérusalem (70 apr. J.-C.). Le pillage, l'assassinat, l'incendie, sous leurs formes les plus horribles, désolèrent la ville conquise; le temple, auquel quelques soldats romains mirent par hasard le feu, fut pris et réduit en cendres; Jérusalem subit le sort que le Christ lui avait prophétisé, et il ne resta pas pierre sur pierre de son antique splendeur. Titus fut alors salué *Imperator* par ses légions victorieuses, et, toutes les fois qu'il fit ses préparatifs pour retourner en Italie, il fut retenu par les soldats, moitié suppliants, moitié menaçants, exigeant ou qu'il demeurât avec eux, ou qu'il les emmenât avec lui. Cette demi-violence le fit soupçonner de vouloir se soulever contre son père et s'emparer du pouvoir suprême en Orient; mais Titus, averti selon toute probabilité de ces bruits injurieux, se hâta de partir pour y mettre un terme, et partagea, vers l'an 71 apr. J.-C., les honneurs du triomphe avec son père. Celui-ci, non content de lui avoir accordé ce privilége insigne et bien mérité, le nomma corégent, partagea avec lui les plus hautes dignités, les fonctions les plus éminentes, de telle sorte que le poids des affaires reposa sur les épaules de Titus. Chacun reconnut clairement en lui le successeur désigné de Vespasien. On se demanda alors ce qu'on pouvait espérer de ce maître futur. Malgré le talent dont il avait donné des preuves dans les fonctions civiles et militaires, son caractère n'était pas irréprochable. On savait qu'il était avare, qu'il acceptait volontiers les cadeaux des solliciteurs; que, s'abandonnant à la fougue de ses passions, il recherchait sans mesure les jouissances de la jeunesse; qu'il avait avec Bérénice, fille d'Agrippa, roi des Juifs, une liaison qui répugnait aux Romains à cause de la nationalité de la princesse; qu'en sa qualité de préfet des prétoriens il avait cruellement et arbitrairement usé de son autorité, et l'on s'attendait à trouver en lui un second Néron.

Mais jamais l'opinion publique ne fut aussi complétement trompée. A peine fut-il maître de l'empire, en 832, à l'âge de 39 ans, qu'il rompit ses relations avec Bérénice (1), confirma les ordonnances de ses prédécesseurs, ne permit plus aucune accusation de lèse-majesté, punit les délateurs, ne voulut plus entendre parler d'exécutions, malgré les complots qui furent formés contre lui.

L'empire était d'ailleurs paisible à l'extérieur, et rien ne vint troubler la paix et le calme rétablis partout. Titus trouva dans le repos public une occasion favorable de développer les qualités nouvelles qui lui firent donner par ses sujets, dans l'explosion de leur gratitude exagérée, le surnom de Délices du genre humain. Titus s'était imposé pour règle de conduite et d'administration de traiter tout le monde avec une infatigable bienveillance. Il voulut être populaire, et le devint en effet par ses qualités, non moins que par de nombreuses largesses, des jeux

(1) *Voy.* BÉRÉNICE.

magnifiques, par l'achèvement de l'amphithéâtre Flavien et la construction de thermes immenses, etc. Il eut surtout l'occasion de donner des preuves de sa bienfaisance au moment où Pompéi et Herculanum furent engloutis par l'éruption du Vésuve (79 ans apr. J.-C.). Tandis que Titus se rendait en toute hâte sur le théâtre de la catastrophe, un terrible incendie éclata dans Rome, y exerça ses ravages pendant 72 heures, et, pour comble de malheur, fut suivi d'une épidémie cruelle. Au milieu de tous ces désastres l'empereur fit preuve d'une sollicitude et d'une humanité que rien ne put lasser. Il ne fut pas moins clément et doux à l'égard de son frère Domitien, pour lequel déjà il était intervenu durant le règne de Vespasien. Lorsque Titus monta sur le trône, Domitien témoigna une criminelle impatience de lui succéder; il chercha à attenter à sa vie et à lui aliéner l'armée. Malgré ces attentats Titus ne put prendre sur lui de punir son frère ou de diminuer les marques de distinction qu'il lui accordait, et continua à le traiter comme son collègue et son futur successeur.

Malheureusement le doux et miséricordieux empereur tomba malade au bout de deux ans et mourut, quelques-uns disent du poison que lui administra Domitien, en septembre 81.

Titus a-t-il mérité le surnom de Délices du genre humain ? On a élevé trois objections contre ce prince : d'abord on lui a reproché de l'affectation, de l'ostentation, le désir de faire de l'effet. On a prétendu ensuite qu'il y avait dans sa sensibilité une disposition plus maladive que virile, plus pathologique que morale; on a dit enfin que les gens auxquels il eut affaire étaient faciles à satisfaire, et ne ménageaient pas l'éloge à celui qui pourvoyait si largement à leurs plaisirs par les spectacles et les jouissances de toute nature. On a remarqué, non sans raison, que le règne de Titus fut beaucoup trop court pour qu'on pût décider avec certitude si la bonté et la clémence de l'empereur reposaient sur de solides principes ou sur de simples considérations politiques, éphémères comme les circonstances.

Allgayer.

TITUS JUSTUS, prosélyte de Corinthe (1), dans la maison duquel l'apôtre S. Paul prêcha l'Évangile, après avoir, dans son juste mécontentement, quitté la synagogue à cause de l'opposition qu'il y rencontrait de la part des Juifs. L'Apôtre fit la même chose plus tard à Éphèse, où, après trois mois d'efforts inutiles, il quitta la synagogue pour enseigner dans l'école d'un certain Tyran (2). Nous ne savons de Titus Justus que ce qu'en disent les Actes des Apôtres (3). *Titi gesta omnia latent*, dit dom Calmet (4).

TITUS OATÈS. *Voyez* Oatès.

TOBIE (טוֹבִיָּה ou טוֹבִיָּהוּ; Vulg., *Tobias;* LXX, Τωβίτ) était un pieux Israélite, de la tribu de Nephtali, qui fut conduit en Assyrie, avec les autres habitants de la Judée, lorsque Salmanasar eut détruit le royaume d'Israël.

Tobie étant resté, en terre étrangère, fidèle au vrai Dieu, comme il l'avait été dans sa patrie, eut le bonheur de s'attirer les bonnes grâces de Salmanasar, de devenir le fournisseur de sa cour, d'acquérir une grande fortune dans cette position, et de pouvoir assister ses compatriotes exilés comme lui. Il vint activement à leur secours, et aida notamment un certain Gabélus, de Ragès, en Médie, en lui prêtant une somme de 10 talents d'argent. Cette situation ne dura pas très-longtemps; car Sennachérib, successeur de Salma-

(1) *Voy.* Corinthe.
(2) *Act.*, 19, 9.
(3) 18, 7.
(4) *Dict. hist.*

nasar, mal disposé à l'égard des Juifs, ayant appris que Tobie les assistait de toutes manières et ensevelissait particulièrement leurs morts, ordonna que le pieux Isralite fût privé de la vie, et Tobie n'eut que le temps de s'enfuir rapidement. Cependant, après la mort de Sennachérib, il revint à Ninive, reprit ses anciennes œuvres de bienfaisance, et s'occupa spécialement d'enterrer ceux de ses coreligionnaires, tués par les gens de Ninive, dont il trouvait les cadavres tristement abandonnés sur la voie publique. Un jour qu'après s'être acquitté de cette bonne œuvre il s'était endormi contre la muraille de sa maison, des hirondelles, qui avaient leur nid au-dessus de lui, laissèrent tomber des excréments sur ses yeux et l'aveuglèrent. Ses ingrats compatriotes se moquèrent de lui, attribuèrent sa bienfaisance à sa vanité et son malheur à un juste châtiment du Ciel. Tobie prit la vie à dégoût et implora la mort. Au même moment Sara, fille de Raguel d'Ecbatane, adressait la même prière à Dieu, parce qu'elle avait perdu sept maris de suite ; ils avaient tous été tués, la première nuit de son mariage, par le démon Asmodée, ce qui l'avait rendue l'objet des calomnies et des reproches de ses servantes. Tobie, se croyant près de sa fin, résolut de faire redemander à Gabélus l'argent qu'il lui avait autrefois prêté. Il chargea son fils de cette mission, et celui-ci se mit à chercher un guide. Il trouva, sans le reconnaître, l'ange Raphaël, qui, sous le nom d'Asarias, s'offrit de l'accompagner. Le soir de leur première journée de marche ils s'arrêtèrent au bord du Tigre, et le jeune Tobie, encouragé par son guide, prit un gros poisson et le prépara pour leur souper. Seulement, sur le conseil de son conducteur, il réserva pour un usage ultérieur le cœur, le foie et le fiel du poisson. Ils arrivèrent ensuite à Ecbatane, et Tobie, suivant les avis de son guide, demanda et obtint en mariage la fille de Raguel.

La nuit de ses noces il fit brûler le foie du poisson, remplit sa chambre de la fumée qui s'en exhala, passa la majeure partie de la nuit en prières avec Sara et Raphaël, et chassa le mauvais esprit, qui se retira dans un désert de la haute Égypte.

Le jour suivant eut lieu le repas de noces.

Les parents de Sara donnèrent à Tobie la moitié de leur fortune et lui assurèrent l'autre moitié. Raphaël alla auprès de Gabélus redemander l'argent dû à Tobie et ramena Gabélus avec lui.

Bientôt après Tobie se remit en route; mais, avant d'arriver au terme de son voyage, il se sépara de sa femme et de sa suite et se hâta d'aller rejoindre son père. Il frotta les yeux de l'aveugle avec le fiel du poisson et lui fit recouvrer la vue. Alors arrivèrent Sara et ses gens ; on prépara un grand festin, à la fin duquel Tobie voulut récompenser son guide. L'ange se fit connaître, exhorta les deux Tobie à bénir le Seigneur, à raconter les miracles de sa bonté, et disparut à leurs yeux. Le vieux Tobie vécut encore quarante ans, et vit ses petits-enfants. Avant de mourir il engagea son fils à quitter Ninive, dont la ruine était prochaine. Tobie, après la mort de sa mère, alla rejoindre ses beaux-parents, hérita de leurs biens, et parvint à l'âge de 99 ans.

Le *livre de Tobie* raconte tout au long l'histoire que nous venons de résumer. On a plusieurs *textes* anciens et *différents* de ce livre, savoir : le texte grec des Septante, le texte latin de l'ancienne Italique, la version latine de S. Jérôme ou de la Vulgate, une traduction syriaque et plusieurs versions hébraïques.

La première question qui se présente à la vue de ces différents textes est de

savoir quel est le plus ancien. Le plus ancien est incontestablement le *texte alexandrin*. L'*Italique* est en général considérée comme une version du texte alexandrin; cependant il y a tant d'omissions, d'altérations, d'additions, qu'on pourrait être tenté de ne pas reconnaître dans le texte alexandrin l'original de l'Italique. Comme l'Italique est, en dehors de ces passages, une traduction évidente de la version des Septante, ou, dans tous les cas, d'un original grec, on doit admettre que le texte alexandrin a été, sous une forme quelque peu différente de celle qu'il a aujourd'hui, la base même de l'Italique.

Le livre *syriaque* de Tobie, qui se trouve dans la Polyglotte de Londres, se proclame lui-même une traduction du texte alexandrin et lui est absolument conforme jusqu'au chapitre 7, 11. Ce qui suit, ainsi qu'il est dit au ch. 7, 11, est pris dans une autre version syriaque et s'écarte quelquefois assez notablement du texte alexandrin, qui, toutefois, en reste l'original; les écarts peuvent être considérés comme les effets d'une traduction plus libre du même texte primitif, ainsi qu'il est arrivé pour l'Italique. Du moins on ne connaît pas d'autre texte auquel on puisse rattacher la traduction syriaque plutôt qu'au texte alexandrin. Quant aux deux *textes hébraïques* du livre de Tobie que Séb. Münster et P. Fagius ont publiés en 1542, le premier est une rédaction particulière de l'histoire de Tobie, dont par conséquent nous n'avons pas à nous occuper ici; le second est une traduction inexacte et infidèle, bien postérieure au texte alexandrin.

La *traduction latine de S. Jérôme* de la Vulgate provient d'un original chaldaïque, comme l'affirme ce docteur lui-même, et s'écarte en effet tellement des autres textes anciens qu'ils ne peuvent provenir d'un même original. Il n'est pas vraisemblable que S. Jérôme, en faisant sa traduction, se soit servi de l'ancienne Italique et ait conservé les expressions de ce texte quand elles répondaient au texte chaldaïque (1), parce que, dans beaucoup de passages où la version de S. Jérôme dit la même chose, presque dans les mêmes termes, que l'Italique, elle en diffère en même temps d'une façon qui serait incompréhensible dans le cas où il se serait servi de l'Italique.

Quant au *texte original* du livre, il n'y a que celui d'Alexandrie qui puisse avoir quelque prétention à cet égard, car nous venons de voir que tous les autres sont évidemment des traductions; mais le texte alexandrin lui-même, en le considérant de près, apparaît comme la version d'un original hébraïque ou chaldéen, quoique des savants modernes, tels que Jahn et Ackermann, l'aient proclamé original; car, abstraction faite des nombreux hébraïsmes et chaldaïsmes dont fourmille le grec, des passages tels que : χάριν καὶ μορφὴν (2), δῶρον ἀγαθόν (3) (que la Vulgate traduit justement par *fiducia*, *magna*) καὶ εὐλόγησε Τωβίας τὴν γυναῖκα αὐτοῦ (4), sont évidemment des traductions fautives d'un original hébraïque ou chaldéen, et Ilgen se trompe lorsqu'il ne veut voir dans ces passages que des preuves d'un original hébreu, et non d'un original chaldéen, car ils prouvent aussi bien l'un que l'autre. Puisqu'il y avait dans l'antiquité, avant S. Jérôme, un texte chaldéen qu'il traduisit en latin, et qu'on ne sait rien d'un texte hébreu de ce temps, nous n'avons pas de motif d'admettre d'autre original de la version grecque que le texte chaldaïque. Que si, d'après cela, la version alexandrine et la version de S. Jérôme se rattachent à un seul et même original chaldéen, et si on ne peut pas dire

(1) Ilgen, *Hist. de Tobie*, p. CXLVI.
(2) 1, 13.
(3) 4, 11.
(4) 9, 6.

que celui-ci ait été déjà remanié dans l'antiquité, et que sa forme ait été essentiellement modifiée, on se demande, les deux traductions s'écartant souvent très-notablement l'une de l'autre, laquelle des deux mérite la préférence et doit être considérée comme plus rapprochée du texte primitif. La réponse n'est pas facile. Au premier abord le texte alexandrin paraît, en tant qu'incontestablement le plus ancien, mériter d'autant plus la préférence que S. Jérôme ne semble pas avoir eu l'intention de faire une traduction exacte et littérale; car la traduction du livre de Tobie est probablement comme celle du livre de Judith, dont il dit lui-même qu'il y a rendu plus le sens que les mots du texte, *magis sensum e sensu quam ex verbo verbum transferens* (1).

Si cependant on observe que le texte alexandrin subit déjà dans l'antiquité des changements notables, et qu'il doit avoir eu, par exemple au moment où parut l'Italique, une forme différente de celle qu'il a aujourd'hui, ce soi-disant avantage de la version alexandrine ne sera plus aussi certain, et, quand on ne pourrait nier que dans maints passages, qui n'ont pas été modifiés plus tard, il rend plus exactement le texte original que la version de S. Jérôme, il serait encore difficile de mettre celle-ci au-dessous de celle-là, parce que, dans tous les cas, S. Jérôme a eu l'intention de faire une traduction exacte et fidèle quant au sens, et qu'on doit attendre de son caractère connu, et du zèle qu'il mit à traduire les saintes Écritures, qu'il s'est assuré, avant de se mettre au travail, de l'authenticité de son exemplaire, de la capacité et de la fidélité du traducteur du chaldéen dont il se servit. Du reste les principaux moments de l'histoire de Tobie sont les mêmes dans le texte des Septante, dans ceux de l'Italique et de la Vulgate; l'histoire est la même en somme dans sa partie dogmatique, dans sa signification théocratique, et les différences ne portent que sur des points accessoires.

(1) *Præf. in libr. Judith.*

Les opinions des savants diffèrent également sur l'*auteur* et la *date* du livre. Les plus anciens exégètes désignent, comme auteur des douze ou treize premiers chapitres, Tobie le père, comme auteur du reste Tobie le fils, et comme rédacteur des trois ou quatre derniers versets un Israélite inconnu, qu'on peut regarder comme l'éditeur du livre entier. Ainsi, sauf les derniers versets, il aurait été composé avant l'exil de Babylone, et il serait plus ancien que plusieurs livres protocanoniques. Mais les motifs principaux qu'on fait valoir, savoir : que le vieux Tobie parle pendant quelque temps à la première personne; qu'il est dit qu'on lui confia la mission de rédiger le récit des événements survenus de son temps (1); qu'il l'accomplit certainement, et qu'il est enfin formellement affirmé que Tobie mit par écrit la partie qui se trouve au chapitre 13 (2), tous ces motifs ne sont pas probants.

Le premier point s'explique par l'emploi de sources écrites émanées de Tobie lui-même; mais il disparaît tout simplement d'après la version de S. Jérôme, qui parle partout de Tobie à la troisième personne. Le second point s'annule également dans la traduction de S. Jérôme; car elle ne parle pas de la mission donnée à Tobie, et, en outre, il est évident que la suite même de cet ordre n'eût pas été nécessairement la rédaction du livre actuel de Tobie. Enfin, la rédaction de la prière du chapitre 13, dont la traduction de S. Jérôme ne parle pas, n'est pas la rédaction du livre que nous possédons.

(1) 12, 20.
(2) 13, 1.

D'un autre côté, les motifs qu'on avance pour dater ce livre d'une époque très-postérieure à Darius Hystaspe, ou même à la naissance de Jésus-Christ, ne sont pas concluants non plus. On prétend que l'idée des sept princes des anges (1) est empruntée au système religieux des Perses et que celui-ci ne remonte pas au delà de Darius; que la ville de Ragès (2) ne fut bâtie que par Séleucus Nicator; que Josèphe, Philon et le Nouveau Testament ne citent pas le livre de Tobie.

Cette idée des sept esprits supérieurs n'est point empruntée au système religieux de Zoroastre, et, quand elle le serait, elle ne prouverait pas que ce livre date de Darius Hystaspe, puisque Zoroastre vécut longtemps avant ce roi.

Ce que dit Strabon de la construction de la ville de Ragès par Séleucus Nicator (3) se rapporte, s'il dit vrai, non à la fondation primitive de la ville, mais à son agrandissement et à ses embellissements, car cette ville existait déjà du temps d'Alexandre (4), et, d'après des données persiques, bien avant lui (5).

Enfin, s'il n'est pas question de Tobie dans Josèphe, Strabon et le Nouveau Testament, cela ne prouve rien contre l'existence du livre, d'autant plus qu'on ne peut pas même soutenir cette assertion par rapport au Nouveau Testament.

Quant à des données sur la date de son origine, ce livre n'en présente pas d'exactes. D'après les versets qui le terminent il doit avoir paru après l'exil de Babylone, et la comparaison de Tobie à Job (6) parle aussi en faveur d'un temps postérieur à l'exil, attendu

(1) 12, 15.
(2) 4, 1; 5, 5.
(3) *Géogr.*, XI, 12, 6.
(4) Arrian., *Alex.*, III, 20, 2.
(5) Winer, *Lexique*, s. v.
(6) 2, 12 sq.

qu'elle est plus naturelle dans la bouche d'un écrivain postérieur que d'un auteur tout à fait contemporain.

La *crédibilité historique* du livre a été souvent niée, notamment par ceux qui n'en reconnaissent pas la canonicité, et ils en appellent pour soutenir leur opinion :

1° Aux noms propres significatifs;

2° A la destinée commune de Tobie et de Job, de Tobie et de Sara;

3° A des difficultés géographiques;

4° A des données antihistoriques;

5° A des invraisemblances physiques;

6° Au merveilleux du livre.

Le premier point n'a pas de valeur, parce que les noms propres significatifs, notamment composés de אל et de l'abréviation de יהוה, sont très-fréquents chez les anciens Hébreux, et qu'en outre tous les noms propres du livre de Tobie, notamment ceux des personnes, paraissent dans les écrits de l'Ancien Testament comme des noms propres hébraïques, et quelques-uns très-fréquemment, tels que עֲזַרְיָה, טוֹבִיָּה.

Quant à la seconde objection, il faut remarquer que la prétendue analogie n'est pas aussi forte que le disent les adversaires du livre, et n'est pas telle, dans tous les cas, qu'elle rende l'histoire invraisemblable ou impossible.

Les difficultés géographiques résultent : 1° de ce que Ragès est indique comme le lieu qu'habite Sara (1), et que cependant Asarias est envoyé du lieu qu'elle habite à Ragès (2); 2° de ce que Ragès, d'après Strabon, ne fut bâti que par Séleucus Nicator. Mais nous avons déjà répondu à ce qui concerne ce second point. Quant au premier, c'est-à-dire quant à ce que la Vulgate (3) dit que cette ville était le do-

(1) 3, 7, Vulg.; 6, 9, LXX.
(2) 9, 2.
(3) 3, 7.

micile de Sara, c'est une simple inadvertance du traducteur ou du copiste, car tous les autres textes anciens portent à cet endroit Ecbatane; la mention de la ville de Ragès dans les Septante (1) est également une inadvertance qui se corrige d'elle-même, vu que peu auparavant (2) Ecbatane est indiqué comme la demeure de Raguel, et par conséquent aussi de Sara. D'ailleurs les anciens manuscrits portent à cet endroit εἰς Ἐκβάτανα, en place de τῇ Ῥάγῃ.

Les données contraires à l'histoire se réduisent à ce que Tobie, appartenant à la tribu de Nephtali, est emmené par Salmanasar, tandis que Téglath-Phalassar avait déjà transplanté la tribu de Nephtali en Assyrie (3). Mais quel est celui qui, lisant le livre des Rois, IV, 15, 29, ne voit qu'il n'y est pas dit le moins du monde que *tous* les habitants de Nephtali ont été sans exception emmenés, et que la transportation des Nephtaliens, ordonnée par Salmanasar, n'exclut pas celle qui fut opérée par Téglath-Phalassar?

On cite comme invraisemblances physiques la chute simultanée des excréments des hirondelles sur les deux yeux du vieux Tobie, et la pêche d'un poisson capable d'engloutir le jeune Tobie et que celui-ci néanmoins put amener sur le rivage. Le premier fait peut s'expliquer par le moindre mouvement de l'air; le second s'explique par l'imagination du jeune Tobie, qui dut voir, au premier moment, le poisson plus grand et plus effrayant qu'il n'était en réalité. Mais on a surtout insisté sur le merveilleux de tout le récit, la guérison de l'aveugle Tobie, l'apparition et la conduite de l'ange, la défaite du démon, pour le rejeter comme antihistorique. Nous avons déjà dit que le fiel de certains poissons est employé pour les maladies des yeux, et notamment contre les taies blanches de l'œil, *leucomata*. L'Ancien Testament contient la mention d'une foule d'apparitions d'anges, sans doute moins longues que celle de l'ange de Tobie; mais cette durée n'est qu'accessoire et ne peut faire difficulté si le fait même de l'apparition est établi. La conduite de l'ange est déterminée par cela qu'il doit jouer le rôle d'Asarias. L'intervention du démon n'est que l'antithèse de la manifestation de l'ange, l'un comme organe des bénédictions, l'autre comme instrument de mal et de ruine. Quant à la puissance du démon et à l'efficacité des remèdes employés contre lui, on trouverait des preuves à l'appui dans plus d'un ouvrage grave parmi les modernes, et notamment dans les tomes III et IV de la *Mystique* de Görres.

Si les preuves opposées au caractère historique du livre sont dénuées de fondement, d'un autre côté l'auteur parle comme un homme qui raconte un événement réel et non une fiction. Son récit est simple, d'un style essentiellement historique, et ce qu'il rapporte est en relation avec l'histoire générale d'une manière si étroite et si intime qu'on ne peut l'attribuer à la pure imagination de l'auteur.

Cf. Herbst, *Introduction*, t. II, P. 3, p. 65; Haneberg, *Histoire de la Révélation*, traduite par I. Goschler, t. II, p. 292. WELTE.

TODI. *Voyez* JACOPONI.

TOLAND (JEAN) naquit le 30 novembre 1670 dans le village de Redcastle, près de Londonderry, en Irlande, d'une famille inconnue, quelques-uns disent d'une origine illégitime et même sacrilége. Il fut élevé dans la religion catholique, fit ses études à l'université de Glascow, puis à celle d'Édimbourg, où il embrassa le protestantisme. En

(1) 9, 6.
(2) 6, 5.
(3) IV *Rois*, 15, 29.

1690 il devint maître ès arts à Édimbourg, puis se rendit à Leyde, où il étudia l'histoire de l'Église sous la direction du fameux professeur Spanheim.

Possédé de la manie de devenir célèbre, il se mit dans la tête de se faire chef de secte et d'acquérir le renom d'un Cromwell. De Leyde il revint à Oxford et y recueillit une masse de matériaux de toute nature. Son amour du paradoxe et des innovations le tira de l'obscurité où il végétait. Il publia, sur la religion et la politique, divers écrits dans lesquels il professait hautement l'incrédulité, le déisme et même l'athéisme. En 1691 il publia un poëme *la Tribu de Lévi*, *the Tribe of Levi*, qui était une satire contre le clergé. On lui opposa un autre poëme anglais, *Rabsache vapulans*, qui faisait un affreux portrait du caractère moral de Toland. Toland ne fut pas longtemps d'accord avec les non-conformistes, auxquels il s'était d'abord rattaché; il se sépara d'eux dans un écrit intitulé *Systems of divinity exploded*, qu'il ne fit cependant pas imprimer. En 1696 parut à Londres son injurieux libelle *Christianity not mysterious*, le Christianisme sans mystère. Cet écrit, dans lequel il voulait démontrer que la religion chrétienne n'a pas de mystère pour la raison humaine (comme l'ont essayé de nos jours les soi-disant prédicateurs catholiques allemands), ne démontra rien et ne s'appuya que sur des phrases vagues et générales, sans application réelle et pratique. Les preuves qu'il promit de donner dans les deux parties suivantes ne parurent jamais. En 1697 Toland se rendit en Irlande, où il avait envoyé un grand nombre d'exemplaires de ce dernier livre. Il voulait réaliser dans sa patrie son idée fixe, fonder une secte, se croyant appelé à ce rôle par les facultés dont il se disait doué, et entre autres par le don de prophétie. Le succès ne répondit pas à son attente; il lui manquait deux qualités indispensables pour être un chef de secte, la prudence et l'hypocrisie.

Le docteur Brown le combattit dans un opuscule en demandant aux autorités de prendre de sérieuses mesures contre un insensé qui voulait ériger en Irlande une école d'impiété. En effet le livre de Toland fut publiquement brûlé à Dublin en 1697, et Toland n'échappa que par la fuite à l'emprisonnement auquel il avait été condamné. Il se sauva en Angleterre. Son livre y trouva de nouveaux adversaires. Le docteur Payne le réfuta, à la demande de l'archevêque de Cantorbéry, et le docteur Stillingfleet, évêque de Worcester, qui déclara Tolland un socinien, publia contre lui une apologie de la Trinité. Les dangers que Toland venait de courir par ses essais de théologie négative et la guerre qu'il venait de faire contre la foi refroidirent son courage, et il trouva plus prudent de se jeter dans la politique. Il embrassa le parti le plus avancé des whigs, qui passaient pour des républicains, et pour leur venir en aide il publia une nouvelle édition des œuvres de Milton, qu'il fit précéder de la vie de cet auteur. Il y soutenait, contre l'opinion généralement admise, que le livre intitulé *l'Image d'un Roi* n'était pas de Charles Ier, mais d'un docteur Gaudens, évêque d'Exeter, qui l'avait écrit en faveur de Charles Ier. Le motif de son assertion se montrait, à travers son pauvre déguisement, dans la conséquence que Toland tirait de cette prémisse, en disant qu'il ne s'étonnait plus que des imposteurs eussent eu, dans les premiers temps du Christianisme, l'audace de publier de faux écrits sous le nom des disciples de Jésus; qu'il n'était pas le moins du monde prouvé que les livres publiés sous le nom des Apôtres et des hommes apostoliques fussent réellement authentiques. Les adversaires de Toland comprirent la

portée de cette audacieuse assertion et l'accusèrent d'un double délit, l'un contre la religion, l'autre contre Charles Ier. Les docteurs Wakaffe et Blackhall entrèrent en lice pour le roi; Richardson et le docteur Nye, dans son écrit : *Histoire et Apologie du canon du Nouveau Testament*, prirent la défense de la religion. Toland se justifia dans le livre *Amyntor, or a defence of Milton's Life*. En 1699 Toland se mêla d'écrire sur la guerre : *the Militia reformed;* il proposa à l'Angleterre de créer une milice de 60,000 hommes. En 1700 il publia les œuvres et la vie de Jacques Harrington, un poëme intitulé *Cliton, ou de la Vertu de l'Éloquence*, dans lequel il prêchait le déisme et l'athéisme.

L'irréligion de Toland faisait de plus en plus sensation, et le clergé se crut obligé, en 1700, de demander la condamnation de ses erreurs, parmi lesquelles il considérait comme l'une des plus dangereuses celle qui proclamait qu'on n'est pas tenu d'admettre tout ce que renferme l'Écriture sainte, vu que, comme tous les livres, elle renferme simplement les moyens d'arriver à certaines connaissances. Toland, mis en accusation et pressé par les évêques, rétracta cette assertion et sut se tirer d'affaire en adoucissant les autres propositions de son livre.

En 1701 il publia un écrit politicomoral intitulé : *de l'Art de régner par la division*, dans lequel il combat vivement la maxime d'État : *Divide et impera*. La même année parut son *Anglia libera*, à Londres; il y justifiait le Parlement d'avoir appelé à la couronne la dynastie de Hanovre. Il travailla au même but dans son opuscule *Paradoxes d'État*. Toland voulut profiter des efforts qu'il avait faits en faveur de la maison de Hanovre; il se rendit à la fin de 1701 à Hanovre, remit entre les mains de l'électrice, qui devait succéder au trône des trois royaumes unis, son opuscule sur la libre Angleterre, et fut richement récompensé. Il rendit compte de ce qu'il avait vu dans les cours de Berlin et de Hanovre dans deux lettres qui parurent également traduites en français et en allemand. En 1702 il retourna en Angleterre, où, poussé de nouveau par la manie d'écrire, il publia une défense contre les accusations du clergé sous le titre de *Vindicius Liberius*. Il cherche à y justifier ses principes et la sincérité de sa religion et de son zèle pour les rois. Ses *Lettres à Séréna* furent publiées en anglais en 1704. Dans la première il traite de la puissance des préjugés; dans la seconde, de l'immortalité de l'âme, doctrine qu'il attribue aux Égyptiens, et dans les deux dernières, du système philosophique de Spinosa.

En 1707 il publia la philippique que Matthieu Scheiner, cardinal de Sion, avait prononcée en 1514, dans le conseil de Henri VIII, pour détourner ce prince de conclure la paix avec Louis XIV (*Oratio philippica Matth. Scheineri ad excitandos contra Galliam Britannos*), traduite en anglais, avec des notes, et en 1709 il la fit paraître en latin, avec son *Gallus Aretologus*, à Amsterdam. En 1707 il entreprit un second voyage en Allemagne. Cette fois il fut assez froidement reçu à Berlin et à Hanovre, où l'on avait fini par connaître et apprécier l'aventurier. En revanche l'électeur le reçut avec honneur à Dusseldorf, lui fit cadeau d'une médaille et d'une chaîne d'or, d'une bourse de 100 ducats, parce qu'il avait traduit en anglais la déclaration de l'électeur en faveur de ses sujets protestants. De là il partit pour Vienne, dans l'intention d'obtenir à la cour un titre de comte de l'empire pour un négociant français qui avait besoin de ce titre afin de se tirer d'une mauvaise af-

faire ; mais, malgré les offres considérables d'argent qu'il fit, Toland ne put en venir à bout. De Vienne il passa à Prague, où il obtint de quelques moines irlandais qui y résidaient une attestation de sa filiation prétendue légitime d'une très-ancienne famille noble. Cependant, se sentant au bout de ses espèces, Toland se rendit en toute hâte en Hollande, où il se fit présenter au prince Eugène de Savoie, dont il exploita la grandeur et la générosité.

Il édita en Hollande plusieurs écrits ; ainsi, en 1709, à la Haye, son *Adeisidæmon*, ou *Titus Livius a superstitionibus vindicatus*, et les *Origines Judaicæ*. L'*Adeisidæmon* devait prouver que les impies ne sont pas aussi dangereux pour les États que les gens superstitieux ! Dans l'autre opuscule Toland recherchait l'origine des Juifs et avait l'audace de prétendre que Moïse et Spinosa avaient professé à peu près les mêmes idées sur la Divinité. Il fut combattu à cette occasion par Jacques Fayes, Élie Bénédict et Huet, évêque d'Avranches, qui avait été attaqué par Toland sous le nom de Morin. A propos de ce dernier opuscule nous rappellerons que Toland plaida la cause de l'émancipation des Juifs dans un écrit qu'il publia en 1715, sous ce titre : *Motifs de la naturalisation des Juifs de la Grande-Bretagne et de l'Irlande, qui ont droit aux mêmes avantages que les autres étrangers, avec une apologie des Juifs contre les préjugés du peuple de tous les pays.*

En 1710 il fit imprimer une *Lettre d'un Anglais à un Hollandais, au sujet du docteur Sacheverell*, seul opuscule qu'il publia en français.

Le changement de ministère le rappela à Londres, où il espérait réussir par suite du revirement de la politique. Sa plume vénale, qu'il mit à la disposition des nouveaux conseillers de la couronne pour traîner les anciens ministres dans la boue, et la libéralité du chancelier de l'échiquier Harley lui valurent de quoi s'acheter une maison de campagne à Epsom, dans la province de Surrey, où il se mit à faire bonne chère avec ses amis. Mais Toland épuisa assez rapidement ses ressources ; il eut de nouveau recours au chancelier de l'échiquier. Le ministre, qui n'avait plus besoin de lui, lui tourna le dos. Toland, profondément irrité, publia alors coup sur coup une foule de brochures pour attaquer un ministre que peu auparavant il avait si fort exalté. Alors parurent, de 1712 à 1713, divers écrits sur la politique de l'Angleterre, un opuscule contre la papauté, un appel loyal aux honnêtes gens contre un clergé vicieux, la traduction en anglais de l'éloge de la princesse de Hanovre : *Crameri elogium et simulacrum Sophiæ, principis Hanoveranæ*, avec des notes.

A mesure que Toland avançait en âge il devenait plus irréligieux, plus impie, comme le prouvent plusieurs écrits, et avant tout celui qu'il publia en anglais, en 1718, sous le titre de *Nazarenus*, c'est-à-dire *le Christianisme judaïque, païen et mahométan*. Toland voulut, dans cet opuscule, en s'appuyant sur les Évangiles apocryphes, révoquer en doute les Évangiles authentiques et étendre le nom de Chrétiens à tous ceux qui ont un Évangile, authentique ou faux. Les savants Anglais Mangey et Pearson réfutèrent *le Nazaréen*, celui-ci par son *Antinazarenus*. Mosheim en fit autant. En 1720 Toland publia son *Tetradymus*, dissertation dans laquelle il proclame de nouveau sa haine de toute croyance positive et cherche à prouver que les miracles de l'Ancien Testament ne sont pas des miracles, que la nuée et la colonne de feu du désert n'étaient autre chose que de la fumée et une flamme ordinaires qui servaient à fixer les campements. Dans son *Clidophorus*

il s'efforce d'établir que le Christ et les Apôtres imitèrent l'exemple des anciens philosophes, qui partageaient leur enseignement en doctrine exotérique et en doctrine ésotérique, pour pouvoir s'accommoder aux préjugés vulgaires. Enfin l'apogée de l'impiété de Toland fut son *Pantheisticon*, *sive formula celebrandæ societatis Socraticæ... quæ pantheistarum sive sodalium continent mores et axiomata.* Ce symbole de foi ou plutôt d'incrédulité est une espèce de liturgie bachique, composée de textes d'Horace et de Juvénal. C'était une contrefaçon du livre de prières des Anglicans, *Prayer-book*, destinée à le tourner en ridicule. Voici, par exemple, une prière, aussi cynique qu'odieuse, qu'il mit en tête d'un des exemplaires de son *Pantheisticon*, en l'adressant à un noble seigneur anglais : *O sempiterne Bacche, qui reficis et recreas vires deficientium, adsis nobis propitius in pocula poculorum ! Amen.* A la même époque il traduisit le livre de Jordan Bruno, *Spaccio della Bestia triomfante,* et celui de Le Clerc, *de Incredulitate*. Il ne fit cependant jamais paraître, et ce n'est certes pas une perte pour la science, la *Respupublica Judaica*, *Historia Canonis N. T.*, et quelques autres traités qu'il avait promis au public. Tous ses ouvrages sont écrits en anglais, excepté son *Adeisidæmon* et son Pantheisticon, qui sont en latin ; le style en est confus et fatigant. Ils nuisirent plus à l'auteur qu'à la religion contre laquelle ils étaient dirigés.

Toland fut emporté de ce monde par la fièvre jaune, en 1722. Quelques jours avant sa mort il s'était composé une épitaphe louangeuse. Une biographie tout à fait fausse de Toland fut publiée, après sa mort, par le libraire Curl. Celle de Mosheim, Hambourg, 1722, est plus digne de foi.

Cf. Nicéron, *Notices sur les Savants célèbres*, t. II; Jöcher, *Lexique des Savants*, t. IV; *Dict. histor.* de Feller, s. v., et les articles DÉISME, MATÉRIALISME.

DÜX.

TOLÈDE, *archevêché et église primatiale d'Espagne*. On peut admettre avec assez de vraisemblance qu'il y eut dès le milieu du troisième siècle un siége épiscopal à Tolède. Un évêque de cette ville, nommé *Melanthius*, assista au célèbre concile d'Elvire (*Illiberis*), vers 300 ou 325 (1). On voit par ce concile qu'à cette époque l'organisation métropolitaine n'existait pas encore en Espagne ; c'était le plus ancien évêque qui avait le pas sur ses collègues et qui présidait les synodes. Mais avant la fin du quatrième siècle il y eut cinq siéges métropolitains : à Tarraco, Hispalis, Émérita, Tolétum (Carthagène avant sa destruction par les Vandales, en 424 ?) et Bracara. En 569 le partage de la province de Galice en deux métropoles ajouta aux cinq églises archiépiscopales celle de Lugo.

Le siége épiscopal de Tolède fut occupé, dans la seconde moitié du quatrième siècle, par *Audentius*. Il combattit dans ses écrits les Manichéens, les Sabelliens, les Ariens, les Photiniens et les Bonosiens (2).

Le pieux *Asturius* lui succéda, *ut antiquitas fert, in Toleto sacerdos* NONUS (3). Ce fut sous son épiscopat qu'eut lieu, en 400, le premier concile de Tolède contre les Priscillianistes (4). On ne sait rien des archevêques de Tolède du cinquième siècle.

On nomme le métropolitain *Celse* au commencement du sixième siècle. Il mourut en 523.

Il eut pour successeur le savant et saint archevêque *Montan*, qui présida, en 525, le second concile de Tolède

(1) *Voy.* ELVIRE.
(2) Gennad., *de Vir. illustr.*, c. 14.
(3) Ildef., *de Script. eccles.*, c. 2.
(4) *Voy.* PRISCILLIANISTES.

(dont le premier canon est important par rapport à l'éducation du jeune clergé), combattit ce qui restait de la secte des Priscillianistes, réforma divers abus, et écrivit aux habitants de Palencia et au moine Turibius deux lettres conservées jusqu'à ce jour (1). Il mourut vers 531.

Son successeur fut *Julien Ier*.

A dater du roi Athanagild († 567) la plupart des rois visigoths résidèrent à Tolède, ce qui produisit par la suite la primatie de cette Église archiépiscopale.

Un synode remarquable fut celui que convoqua, en 579-580, à Tolède, le roi Léovigild, Arien zélé, qui fit décider par les évêques ariens, auxquels s'associèrent quelques évêques catholiques séduits, que les Catholiques qui embrassaient l'arianisme ne seraient pas rebaptisés, mais qu'en place de la doxologie catholique ils se serviraient de la formule (arienne) : « Gloire au Père par le Fils dans le Saint-Esprit. »

Peu après la mort de Léovigild († 586) son fils, le nouveau roi Reccarède, rentra dans l'Église catholique et entraîna avec lui la majorité des évêques ariens et visigoths. Cette grande œuvre fut scellée au concile de Tolède de 589 (le troisième), qui fut présidé par S. Léandre, archevêque de Séville (2), en qualité de légat du Pape, et compta, parmi les prélats présents, l'évêque de Tolède, *Euphemius*.

A dater de ce moment, jusqu'à la ruine de la domination visigothe par les Arabes, il régna une alliance étroite entre l'Église et l'État, et c'est ainsi que peu à peu les conciles de Tolède se transformèrent en conciles nationaux et en diètes formelles, se réunissant d'après l'ordre ou avec la permission du roi, promulguant des décrets qui eurent le double caractère de l'autorité religieuse et de l'autorité civile.

(1) Ildef., l. c., c. 8.
(2) *Voy.* LÉANDRE.

A la fin du sixième siècle le siége de Tolède fut occupé par *Adolphe*, qui assista, en 597, à un concile présidé par S. Mausona, archevêque de Mérida ; il mourut en 602.

Son successeur, *S. Aurasius*, eut beaucoup à souffrir du violent usurpateur Witerich, qui avait des opinions ariennes († 610). Sous son épiscopat eut lieu le synode de 610, qui assura à l'archevêque de Tolède, contre les empiétements de quelques évêques, les droits métropolitains non-seulement sur les *Carpetani* (Tarraconaise), mais sur toute la province de Carthagène. Le roi Gondemar fit ratifier cette décision par un décret que signèrent tous les métropolitains et tous les évêques d'Espagne (1). Cependant ce décret n'éleva pas encore les archevêques de Tolède au rang de primat de toute l'Église d'Espagne. Aurasius mourut en 612.

Hellade mérita, comme son prédécesseur Aurasius, les éloges de S. Ildephonse (2). Hellade, avant d'être évêque, avait occupé une haute dignité civile ; il était ensuite entré au couvent d'Agli, à Tolède, et parvint, dans un âge avancé, au siége métropolitain, qu'il dirigea jusqu'au 18 février 632.

Son disciple, *Juste*, moine du couvent d'Agli, lui succéda, ne demeura sur son siége que quatre ans, et mourut en mars 636. Durant son administration le roi Sisenand convoqua, en 633, à Tolède, un grand concile national présidé par S. Isidore de Séville. Ce concile, entre autres décrets salutaires et importants, décida que, à l'avenir, l'héritier du trône, dont la

(1) *Voir* Cenni, *de Antiq. Eccles. Hispan.*, t. I. Florez, t. V. Ferrera, ad ann. 610 et 611. Lembke, *Hist. d'Espagne*, t. I, p. 138-140.
(2) *SDe cript. eccl.*, c. 5 et 7.

succession n'avait été réglée jusqu'alors par aucune loi, serait élu dans une assemblée générale des évêques et des grands du royaume. Juste signa le décret le cinquième, dans l'ordre hiérarchique (1).

Juste fut remplacé par *Eugène Ier*, qui avait également été disciple d'Hellade au couvent d'Agli. Ce fut un prélat vertueux, intelligent, et un savant astronome. Il présida le concile de Tolède que convoqua, en 636, le roi Chintile, pour faire confirmer son élection et raffermir sa couronne. Deux ans après il assista à un autre concile national de Tolède, convoqué par le même roi, dont le but fut d'obvier aux nombreux désordres et aux fâcheuses divisions que causait et qui accompagnaient l'élection des rois. Ce concile décréta, contre l'avis de S. Ildephonse, qui blâmait la conversion forcée des Juifs, également désapprouvée par le concile de Tolède de 633, qu'on ne tolérerait plus dans le royaume les Juifs qui n'embrasseraient pas la foi catholique. Enfin Eugène assista au synode national de Tolède, que convoqua, en 646, le roi Chindaswith, et qui arrêta qu'en considération du roi et de sa cour, pour leur consolation et celle de l'archevêque de Tolède, les évêques voisins de cette ville seraient tenus de résider tous les ans un mois à Tolède (2).

Eugène Ier, mort en 647, eut pour successeur *Eugène II*, de 647 à 658. Nous ajouterons, à ce que nous avons dit sur cet archevêque à l'article S. Eugène, ce qui suit.

En 653 Eugène II assista au grand concile de Tolède, que convoqua le roi Receswinth pour raffermir la discipline ecclésiastique et la paix du royaume, et que présida Orontius, métropolitain de Mérida. Les décrets du concile furent pour la première fois signés par les abbés des monastères et les grands du royaume. Ce fut le dernier concile national de Tolède présidé par un métropolitain étranger. A dater de 653, ce fut toujours le métropolitain de Tolède qui eut la présidence, ce qui donna dès lors la prépondérance à l'archevêque de cette ville. Après avoir assisté à deux conciles de Tolède, en 655 et en 656, qu'il présida, Eugène II mourut le 13 novembre 658.

Il eut pour successeur *S. Ildephonse*, issu d'une des plus nobles familles des Goths, pasteur pieux, zélé, éloquent, qui fut, contre son gré, arraché au couvent d'Agli, dont il était abbé, et élevé au siége métropolitain, qu'il glorifia par sa vertu et son savoir. Il mourut le 23 janvier 667 (1).

Il fut remplacé par *Quiritius*, qui administra jusqu'en janvier 680, d'une manière irréprochable, et présida un concile en 675.

Julien lui succéda (2). Parmi les décrets du concile que présida Julien en 621 il faut remarquer surtout le sixième canon, qui donne à l'archevêque de Tolède, seconde personne du royaume, le pouvoir de confirmer et de ratifier la nomination des évêques élus par le roi en son conseil; en conséquence de quoi l'évêque nouvellement choisi doit, dans les trois mois de sa nomination, se présenter devant son métropolitain. Ainsi la prépondérance du métropolitain de Tolède sur les autres métropolitains et évêques d'Espagne s'était tellement accrue que le clergé espagnol et le roi considéraient le siége de Tolède comme celui du primat d'Espagne, dont ce

(1) *Voir* Ildef., l. c., c. 8. Ferrera, ad ann. 633-636.

(2) *Voir* les actes de ce concile dans Loaysa, Aguirre, Ferrera, etc.

(1) *Voy.* Ildefonse, et les Bollandistes, 23 janvier.

(2) *Voy.* Julien.

dernier canon augmentait encore la puissance.

Le synode de 683 permit, par le douzième canon, d'en appeler du métropolitain au roi. Peu de temps après ce synode un légat du Pape Léon II porta en Espagne les actes du concile œcuménique qui avait condamné les monothélites, et demanda, au nom du Pape, qu'une assemblée générale de l'Église d'Espagne adhérât aux décrets de ce concile. Le synode de Tolède de 684 répondit à ce désir du Saint-Siége, ratifia en même temps une apologie de la foi rédigée par son président, l'archevêque Julien, et l'envoya par une députation à Rome. En 688 un nouveau synode fut célébré à Tolède; il expliqua dans un sens parfaitement catholique quelques expressions de l'apologie de Julien qui avaient choqué le Pape, et cette explication parut complétement satisfaisante. Julien mourut le 8 mars 690.

Sisebert, son successeur, fut déposé par le synode de Tolède de 693 comme coupable de haute trahison, et remplacé par *Félix*, archevêque de Séville.

Félix mourut en 700, avec la réputation d'un prélat pieux et savant. Il avait présidé deux conciles, en 694 et 699.

Sisebert, au dire de quelques historiens, serait alors de nouveau remonté sur le siége de Tolède. On a toute raison de croire qu'il s'en empara pour fort peu de temps, et qu'il fut obligé de céder la place à un prélat plus digne.

Gonderic fut assez heureux pour ne pas assister à la chute de la domination des Visigoths d'Espagne et à la ruine de sa patrie, étant mort vers 707. Il s'était efforcé d'opposer une digue à la corruption qui avait envahi le clergé et de refréner, mais en vain, Wittiza, roi despote, cruel, immoral et irréligieux.

Il fut remplacé par *Sindered*, qui s'entendit avec Wittiza pour persécuter les prêtres âgés, vénérables et zélés, pour laisser tomber toute discipline parmi le clergé et les laïques, en ne s'opposant point avec l'énergie d'un véritable évêque aux crimes d'un prince qui ne respectait ni les vierges ni les femmes mariées, qui permettait aux prêtres de se marier, aux laïques d'avoir des concubines. Quelques historiens espagnols affirment que Wittiza rompit même avec le Saint-Siége et rejeta son autorité; mais Ferréra déclare le fait fabuleux (1). Wittiza mourut en 710; il fut remplacé par Roderic, le dernier roi visigoth. Ce fut sous son règne que les Arabes (711), appelés par le comte Julien, par les fils de Wittiza et par Oppas, archevêque de Séville, et activement secondés par les Juifs, mirent un terme à la domination des Visigoths (2).

Lorsque les Arabes parurent devant Tolède beaucoup de Chrétiens ne sauvèrent du naufrage que leur foi et leur espoir en un temps meilleur, se réfugièrent avec les vases précieux des églises et les saintes reliques dans les montagnes des Asturies, en abandonnant d'ailleurs tout leur avoir. Un grand nombre de Chrétiens d'autres villes et contrées d'Espagne se rendirent de leur côté dans ces montagnes, et c'est ainsi que se conserva la semence de la liberté qui prit racine sous le héros chrétien Pélage, se développa lentement, mais vigoureusement, donna naissance aux royaumes des Asturies et de Léon, et commença la ruine de la domination arabe en Espagne. Sindered s'enfuit à Rome au lieu de demeurer parmi les Chrétiens pour les consoler et les secourir; il parut à un synode de Rome présidé en 721 par le Pape Grégoire II. Tant que Sindered vécut, deux ecclésiastiques vertueux, Évantius, ar-

(1) *Voir* ad ann. 708.
(2) *Voy.* GOTHS, MAURES.



chidiacre de Tolède, et Urbain, chantre de la métropole (morts tous deux vers 742), dirigèrent, au nom de Sindered, l'Église de Tolède. Cependant quelques auteurs considèrent cet Urbain comme un métropolitain réel de Tolède, tandis que des renseignements du dixième siècle nomment un certain Suinered comme successeur de Sindered.

Quoi qu'il en soit, on voit dans tous les cas par là combien, à la suite de la domination arabe, le pouvoir royal et celui du métropolitain étaient profondément abaissés.

Outre Évantius et Urbain l'Espagne possédait à cette époque plusieurs autres évêques et prêtres dignes et dévoués, qui maintenaient la foi des fidèles et honoraient l'Église, comme le pieux et savant Frédoacre, évêque d'Acci († vers 741), les deux prêtres martyrs Nicolas et Léonard de Lédesma († 745), l'évêque Isidore de Pacentia, qui vers 750 rédigea une chronique obscure, mais importante, de l'histoire d'Espagne de cette époque; Odoarius, évêque de Lugo, etc., etc.

L'Église de Tolède trouva au milieu du huitième siècle, dans *Cixila,* un métropolitain qui la dirigea sagement, et qui nous a laissé des notices sur la vie et les écrits de S. Ildephonse (1). Cixila mourut entre 782 et 784, puisque son successeur *Élipand* est nommé le *nouvel* archevêque par S. Béatus, dans les ouvrages qu'il écrivit contre lui en 785.

Une foule de désordres et d'erreurs s'était propagée à cette époque en Espagne à la suite de la domination arabe; les Migétiens (qui devaient leur nom à Migétius ou Mingentius, leur chef) s'élevèrent contre l'usage du cycle de Pâques dionysien depuis longtemps introduit en Espagne (2). D'autres soutenaient l'inutilité du jeûne du vendredi et du samedi; les opinions pélagiennes, manichéennes et prédestinatianistes s'agitaient de côté et d'autre; le relâchement des mœurs et le commerce des diverses races soumises aux Arabes produisaient de nombreux mariages entre les Chrétiens, les Moslémites et les Juifs; les prêtres se permettaient même de contracter des mariages et de remarier des femmes abandonnées par leurs maris. Égila, évêque de Grenade, voulant s'opposer à ces désordres et combattre ces erreurs, s'adressa au Pape Adrien Ier et reçut de lui les indications les plus utiles (1). *Élipand,* archevêque de Tolède, ne déploya pas moins de zèle contre les hérésies et les abus introduits dans son diocèse; il présida un synode de Séville, auquel se rendirent quelques évêques d'Andalousie, avec lesquels il condamna les Migétiens. Cependant le vif et fier Élipand répandit bientôt par toute l'Espagne chrétienne une perturbation bien plus grave que celle qu'il avait combattue, en proclamant, avec Félix, évêque d'Urgel, une doctrine très-analogue au nestorianisme, savoir que le Christ, quant à sa divinité, était le Fils propre et naturel de Dieu, et en tant qu'homme son fils adoptif, *Filius Dei adoptivus* (2).

Élipand ou Félix fut-il le premier auteur de cette erreur? On n'est pas d'accord. On admet généralement qu'Élipand ne fut positivement confirmé dans son erreur que par une réponse de Félix; mais il n'est pas invraisemblable qu'Élipand fut le promoteur de cette hérésie, et qu'il ne consulta à ce sujet Félix, vers 787, que pour attirer de son côté cet évêque, qui était estimé

(1) *Voir* Bolland., ad 23 jan., *in Vita S. Ildefonsi.*

(2) *Voy.* PAQUE (controverse de la).

(1) *Voir* Cenni, *Cod. Carol.*, etc., I, p. 389-404.

(2) *Voy.* ADOPTIANISTES. Cf. Dœllinger, *Manuel de l'Hist. ecclés.*, t. I, sur l'adoptianisme.

pour ses connaissances théologiques, ce qui lui réussit parfaitement.

Comme cette nouvelle doctrine eut des adhérents, même parmi les évêques, on vit aussitôt d'ardents adversaires entrer en lice contre elle, particulièrement le prêtre Béatus de Valcabéda, au pied du mont Liébana, et Éthérius, évêque d'Osma, qui tous deux s'étaient réfugiés en Asturie. Élipand, ayant appris que Béatus et Éthérius l'accusaient de nestorianisme, écrivit à l'abbé Fidèle et le pria de ne pas tolérer leur audace, de chasser les hérétiques des Asturies et de s'en tenir solidement à sa doctrine : *Nam nunquam est auditum ut Libanenses Toletanos docuissent; notum est plebi universæ hanc sedem sanctis doctrinis ab ipso exordio fidei claruisse et nunquam schismaticum aliquid emanasse* (1). Mais Béatus ne se laissa pas détourner de la défense de la doctrine catholique. Il écrivit en 785 (2), en son nom et en celui d'Éthérius, deux livres *adversus Elipandum* (3). On voit dans cet écrit, qui accuse de grandes connaissances théologiques et se distingue sous beaucoup de rapports, que dès lors toute l'Espagne chrétienne était divisée en deux camps, l'un soutenant, l'autre attaquant Élipand. Bientôt le Pape Adrien adressa aux évêques d'Espagne une lettre qui proclama la doctrine d'Élipand entachée d'hérésie et condamna d'autres erreurs (4).

L'adoptianisme se propagea plus activement encore lorsque Félix, évêque d'Urgel, se déclara en sa faveur en 787, et s'occupa avec autant d'art que d'ardeur à le défendre et à le répandre au delà et en deçà des Pyrénées. Comme, depuis 785, Urgel appartenait à la France, et qu'ainsi l'hérésie menaçait le royaume frank, Charlemagne convoqua, en 791, à Narbonne, un concile où parut Félix et dont il signa les actes. On ne sait du reste rien de ce qui se passa dans cette assemblée. En 792 Charlemagne convoqua de nouveau un concile à Ratisbonne; cette assemblée rejeta la nouvelle doctrine, et Félix, qui, obéissant aux ordres de Charlemagne, avait comparu en personne, promit avec serment de ne plus enseigner sa doctrine. Il renouvela ce serment devant le Pape Adrien, à Rome, où il avait été envoyé sous la conduite d'Angilbert, après la clôture du synode de Ratisbonne. Mais à peine fut-il de retour à Urgel, dont le siége lui avait été retiré, que, stimulé par Élipand et d'autres partisans de l'adoptianisme, il reprit l'enseignement qu'il avait juré d'abandonner. Élipand et les évêques de son parti écrivirent aux évêques de France et à Charlemagne pour défendre l'adoptianisme comme la vraie doctrine catholique; ils dépeignirent Béatus comme un hérésiarque, conjurèrent l'empereur de décider en juste arbitre, de bannir l'hérésie de son empire et de rétablir Félix sur son siége (1).

Charlemagne répondit en convoquant à Francfort, en 794, un grand concile où parurent, outre l'empereur, les légats du Pape, Théophylacte et Étienne, Pierre, archevêque de Milan (2), Paulin, patriarche d'Aquilée (3), 300 évêques d'Allemagne, de France, d'Italie et d'Angleterre, mais où pas un adoptianiste d'Espagne ne se fit voir. Ce concile rejeta de nouveau la doctrine d'Élipand et de Félix, et ce jugement fut confirmé par un synode que présida la même année (794) le Pape Adrien Ier, à Rome. Charlemagne

(1) *Voir* Alcuin, *Opp.*, éd. Frob., t. II, p. 587.
(2) *Voir* Florez, t. V, p. 359.
(3) On les trouve dans Canisius, Basn., *Thesaurus Mon.*, t. II, part. I, p. 297-395.
(4) Cenni, l. c., p. 442-458.

(1) *Voir* Florez, t. V, p. 558. Alcuin, *Opp.*, éd. Frob., t. II, p. 567.
(2) *Voy.* MILAN.
(3) *Voy.* PAULIN.

adressa la décision du concile de Francfort, une admonition du Pape et une lettre autographe de sa main à Élipand et aux autres évêques d'Espagne, mais tout fut inutile.

Le livre de Paulin d'Aquilée, *Libellus sacrosyllabus de SS. Trinitate, adversus Elipandum et Felicem*, approuvé à Francfort, une lettre très-amicale d'Alcuin à Félix (1) et un billet très-bienveillant et très-humble, joint à sa lettre et adressé à Élipand (2), demeurèrent aussi infructueux. Félix, de concert avec Élipand, répondit en réfutant Alcuin et envoya sa réponse à Charlemagne. Élipand adressa à Alcuin une lettre d'une rare insolence, qui a beaucoup de ressemblance avec les produits les plus grossiers de la plume de Luther (3). Alors Alcuin, à la demande de Charlemagne, publia 7 livres *adversus Felicem* et 4 livres *adversus Elipandum*. Paulin d'Aquilée fit paraître ses 3 livres *contra Felicem*, et le Pape Léon III, au commencement de 799, présida à Rome un synode qui rejeta l'écrit de Félix contre Alcuin (4). Peu de temps après ce synode romain, Charlemagne convoqua, en mai 799, le célèbre concile d'Aix-la-Chapelle, devant lequel il cita l'opiniâtre Félix, par l'intervention de Leidrad, archevêque de Lyon (5).

Il y eut dans cette assemblée, à la demande et en présence de l'empereur, une discussion, qui dura sept jours, entre Alcuin et Félix. Celui-ci finit par se déclarer vaincu et abjura son erreur; mais, comme on n'avait pas grande confiance en lui, on le plaça sous la surveillance de l'archevêque Leidrad. Alcuin le tint pour sincèrement converti et lui continua son amitié; mais on a des motifs de douter de la sincérité de sa conversion; du moins le successeur de Leidrad, l'archevêque Agobard, la met fort en question dans son écrit *adversus Dogma Felicis*.

Félix mourut en 816. Longtemps avant sa mort les adoptianistes d'Espagne avaient en masse abjuré leur erreur; car vers 800, d'après le récit d'Alcuin (1), à la suite des efforts de Leidrad et de ses coopérateurs, 20,000 partisans de l'adoptianisme avaient renoncé à l'hérésie : *Usque XX millia conversi sunt inter episcopos, sacerdotes, monachos, populum, viros et feminas*, etc.

Parmi les évêques qui se convertirent alors on ne compta pas malheureusement le promoteur de l'hérésie, Élipand. Apprenant que Félix était cité derechef devant Charlemagne, il écrivit, en 799, à l'ancien évêque d'Urgel pour l'encourager à persévérer, et déclama violemment contre Alcuin (2).

Alcuin dit expressément qu'Élipand demeura seul opiniâtre dans son erreur en face des 20,000 adoptianistes qui rentrèrent dans l'Église (3). Il est probable qu'il persévéra dans son hérésie jusqu'à sa mort, qui survint avant celle de Félix, son collègue.

Aux troubles suscités par l'adoptianisme succéda, vers le milieu du neuvième siècle, sous le calife Abderrahman († 852), et sous son successeur Mahomet, une persécution qui coûta la vie à un grand nombre de Chrétiens, dont quelques-uns coururent avec ardeur au-devant du martyre.

L'archevêque de Tolède était à cette époque *Wistremir*, qui fut un flambeau pour toute l'Espagne, dit son biographe et successeur élu, Euloge.

(1) *Voir* lettres d'Alcuin, dans Froben, t. I, p. 783-787.
(2) *Voir* Froben, t. I, p. 836-868.
(3) *Voir* la lettre d'Élipand, l. c., p. 868-876.
(4) *Voir* Froben, I, p. 932-934.
(5) *Voy.* LEIDRAD.

(1) *Voir* l. c., p. 136.
(2) *Voir* l. c., p. 915, 938, etc.
(3) *Voir* l. c., p. 136.

Malheureusement il y eut alors en Espagne quelques évêques, tels que le métropolitain Récafried et l'évêque de Malaga, Hostigésius, qui ne furent point animés du même esprit, et qui se firent les infâmes instruments de la tyrannie des Sarrasins à l'égard des évêques, des prêtres et des Chrétiens fidèles. L'influence de l'Église de Tolède sur les autres Églises d'Espagne avait de plus en plus diminué, d'une part parce que des évêques tels que Récafried et Hostigésius s'étaient constitués les tyrans de leurs collègues, d'autre part parce que Cordoue, foyer de la puissance des califes et capitale de leur empire, était devenue insensiblement le principal centre de réunion des Chrétiens vivant sous la domination des Maures et le foyer de tout ce que l'Église pouvait encore sauver, dans ces provinces, des restes de sa puissance et de sa splendeur passées. De là vint que les conciles, qui de temps à autre se réunissaient encore, se tinrent non à Tolède, mais à Cordoue, sous les yeux et l'influence des Arabes. C'est ainsi qu'en 852, à la demande d'Abderrahman, eut lieu à Cordoue un concile auquel assistèrent plusieurs métropolitains (sans doute ceux de Séville, de Mérida ou de Tolède). Un autre concile se tint également à Cordoue en 862, et Florez en cite encore deux célébrés dans cette ville (1).

En 858 mourut le métropolitain de Tolède Wistremir, qui fut remplacé par *S. Euloge*, prêtre de Cordoue. Courageux et savant apologiste de la religion chrétienne, il déploya un grand zèle à consoler et encourager les confesseurs et les martyrs chrétiens. *Ab omnibus comprovincialibus et confinitimis episcopis electus et dignus est habitus, et pro relatu omnium est comprobatus,* dit son ami Alvarus (1). Malheureusement, dans les déplorables circonstances où se trouvait l'Église d'Espagne, la consécration du métropolitain élu ne put avoir lieu, et, tant qu'il vécut, les évêques s'abstinrent de procéder à une autre élection (2). Euloge fut le dernier nom célèbre qui glorifia l'Église de Tolède durant la domination arabe. Après lui les Chrétiens obtinrent la permission d'élire un nouvel archevêque ; ils choisirent un certain *Bonitus*, dont on ne sait que le nom. Le dernier métropolitain de Tolède sur lequel on a des renseignements certains mourut en 926 et se nommait *Jean*.

En 1085 les Arabes perdirent Tolède et son royaume. Le 25 mai 1085 le roi Alphonse VI fit son entrée solennelle dans Tolède, qu'il choisit pour sa résidence habituelle. Il chercha à augmenter la population chrétienne, qui était devenue extrêmement faible en face des Arabes et des Juifs nombreux qui remplissaient la ville. En 1086 il convoqua un concile, formé de presque tous les prélats et tous les grands de ses États, qui élut archevêque de Tolède *Bernard*, moine français de Cluny, abbé du célèbre couvent de Sahagun. Le nouvel archevêque recouvra aussi la suprématie de toute l'Espagne, en vertu d'une bulle du 15 octobre 1088, que le Pape lui adressa. L'archevêque Bernard s'était rendu à Rome et y avait reçu le pallium. *Maximas, ut decet, gratias Deo agimus,* dit la bulle, *quod Ecclesia Toletana, cujus tam antiqua dignitas et tanta in Hispania Galliaque auctoritas fuit, post annos ferme trecentos septuaginta a Saracenorum jugo liberata sit. Itaque, tum hujus Ecclesiæ reverentia, tum regis Alphonsi precibus permoti, pallium tibi damus;*

(1) *Espagna sagra*, X, p. 355-356. D. Schæfer, *Hist. d'Espagne*, t. II, p. 115-117.

(1) Voir *Vita S. Eulogii*, dans Bolland., ad 11 Mart.

(2) *Voy.* Euloge.

nempe dignitatis sacerdotalis plenitudinem, TEQUE IN OMNIBUS HISPANIARUM REGNIS PRIMATEM CONSTITUIMUS, *qua prærogativa dudum episcopos Toletanos præditos fuisse constat. Omnes Hispaniarum episcopi te Primatem suum venerentur*, *et*, *si inter ipsos causa emerserit gravioris momenti, eam, salvis tamen cujuslibet metropolitæ privilegiis, ad te deferant.*

L'administration de Bernard fut prospère; il fit venir de France en Espagne des ecclésiastiques vertueux et savants, érigea des diocèses nouveaux, présida en 1114 un synode à Léon et enleva Alcala de Hénarès aux Arabes. Cependant l'archevêque de Braga, Maurice Burdin (qui devint plus tard l'antipape Grégoire VIII), chercha à se soustraire à la primatie de Tolède. Bernard mourut en 1125.

Son successeur fut *Raimond*, un des prêtres que Bernard avait appelés de France; il assista au synode convoqué en 1125 à Carrion par le légat du Pape, Humbert, présida en 1129 le synode de Palencia, se trouva en 1135 à la diète de Léon qui proclama le roi Alphonse VII empereur, tint en 1138 un synode à Léon, et fut présent en 1148 au synode de Reims. En 1126 le roi Alphonse lui donna à perpétuité, ainsi qu'à ses successeurs sur le siége de Tolède, Alcala de Hénarès. A partir de Raimond jusqu'au célèbre Rodrigue Ximénès, les archevêques de Tolède promulguèrent, en qualité de seigneurs d'Alcala de Hénarès, une foule de lois qui font connaître l'état de ce royaume et l'esprit de sa constitution municipale. L'archevêque Raimond († 1150) eut pour successeurs *Jean* († 1166) et *Cérébrun* († 1181).

Après la mort de ce dernier *Pedro de Cardona* fut élu; mais il mourut avant d'être sacré. Il fut remplacé par *Gonzalez* († 1191), puis par *Martin de Puiserga* († 1208). Un des archevêques les plus zélés et les plus savants de Tolède fut *Rodrigue Ximénès* (1208-1247). Il accompagna le roi Alphonse et le noble et saint Ferdinand (1) dans leurs expéditions contre les Maures, sut habilement manier l'épée contre eux, se montra le père des pauvres, et fut l'auteur d'une *Historia Gothica*, ou *Chronicon rerum in Hispania gestarum*, ainsi que d'une *Historia Romanorum*, *Hunniorum*, *Wandalorum*, *Suevorum*, *Alanorum*, *Silingorum*, *Arabum*, et d'une *Historia Ostrogothorum*, tous ouvrages excellents pour leur temps, remarque Mosheim (2). Ximénès prit aussi une part très-active à la construction de la nouvelle cathédrale, chef-d'œuvre d'architecture gothique, que S. Ferdinand fit élever à Tolède. La primatie de son église, qui fut attaquée par les archevêques de Braga, de Saint-Jacques et de Tarragone, fut vigoureusement défendue par Ximénès, qui fit, à cette occasion, le voyage de Rome. Il mourut en 1247.

Ses successeurs, *Jean de Medina Pomar* et *Gutierre*, ne demeurèrent pas longtemps sur leur siége; le premier mourut dès le mois de juillet 1248, et le second dès le mois d'août 1250.

Ils furent remplacés par *Sanche*, fils de S. Ferdinand († 1260).

Mariana indique le doyen de la cathédrale, *Paschal* ou *Paschase*, comme successeur de Sanche. Il mourut bientôt et eut pour successeur l'infant *Sanche d'Aragon*, qui fut pris et tué dans une bataille livrée aux Maures de Grenade (1275). On élut alors à la fois deux candidats, *Gonzalez Gudiel*, évêque de Burgos, et l'abbé *Rodrigue de Covarnuvias*.

Le Pape Nicolas III déclara les deux élections nulles, et nomma de sa pleine

(1) *Voy.* FERDINAND.

(2) *Voir* Schott, *Hisp. illustr.*, t. II, qui les a insérés dans son travail.

autorité *Gonzalez Gudiel*, évêque de Burgos, et l'envoya à Tolède avec une lettre de recommandation qui fait un grand éloge de ses qualités et de son savoir. Le Pape Boniface VIII, qui avait une considération particulière pour ce prélat, le créa cardinal en 1298. Le nouveau cardinal mourut six mois après son élection. Il avait été le premier archevêque de Tolède promu à cette éminente dignité.

Après lui *Gonzalez Diaz Palomec* († 1310) présida, en 1302, un synode à Pégnafiel. Parmi les décrets de cette assemblée on en remarque plusieurs d'un intérêt particulier, concernant, par exemple, l'obligation qu'ont tous les ecclésiastiques bénéficiers de dire journellement le bréviaire; la publication de la bulle du Pape Boniface VIII relative aux immunités du clergé et des biens ecclésiastiques; l'introduction de la fête de saint Ildephonse dans toutes les provinces de Tolède; la récitation quotidienne du *Salve*, *Regina*, et de trois oraisons, pour l'Église, pour le Pape et pour le roi, après Complies; la préparation des saintes hosties par les ecclésiastiques eux-mêmes ou par d'autres personnages de confiance; la punition de l'usure, etc., etc.

Après la mort de Gonzalez le chapitre, à la recommandation du roi, élut *Gutier Garcias*.

Le Pape Clément V chargea les archevêques de Tolède, de Saint-Jacques et de Séville, les évêques de Palencia et de Lisbonne, de suivre l'enquête relative aux Templiers d'Espagne et de Portugal. Tous ces prélats s'acquittèrent avec zèle de cette délicate mission, et le résultat de l'enquête fut une déclaration solennelle de l'innocence des Templiers, prononcée au synode de Salamanque (octobre 1310) (1). L'archevêque Gutier mourut en 1319.

(1) *Voy.* TEMPLIERS.

Il eut pour successeur l'infant *Juan*, fils du roi Jayme d'Aragon, qui présida les synodes de Tolède en 1323 et 1324; d'Alcala, en 1326, et soutint ses droits de primatie contre les archevêques de Tarragone et de Saragosse, qui le menacèrent même d'excommunication. En 1327, le roi Alphonse de Castille lui ayant enlevé par défiance la dignité de chancelier, Juan échangea son titre contre celui d'archevêque de Tarragone, et l'archevêque de Tarragone, *Ximénès de Luna*, devint archevêque de Tolède. L'infant Juan, prince savant et vertueux, mourut sur son siége en 1334; Ximénès de Luna, en 1337.

Gilles Alvarez d'Albornoz, successeur de Ximénès de Luna, associant les qualités d'un prélat à celles d'un prudent capitaine, fut créé cardinal par le Pape Clément VI, et chargé, en 1352, par le Pape Innocent VI, de faire rentrer sous son obéissance Rome et le patrimoine de Saint-Pierre. Albornoz s'acquitta de sa mission d'une manière éclatante, et, lorsque le Pape Urbain V vint d'Avignon à Viterbe (1567), Albornoz put lui garantir la possession de tous les États de l'Église. Malheureusement Albornoz mourut peu de temps après (août 1367) (1).

Son successeur, *Gonzalez d'Aquilar*, mourut au bout de peu temps. Il fut remplacé par *Vasco* ou *Velasco Fernandez*, que Pierre le Cruel exila, en 1360, en Portugal. Vasco fut obligé de partir, sans avoir été prévenu, privé de toute ressource, ne pouvant pas même emporter son bréviaire. Il se rendit à Coïmbre, au couvent des Dominicains, où il termina sa vie dans le silence et les exercices de piété.

Vasco avait renoncé avec une noble résignation à tous ses droits sur le siége de Tolède, pour ne pas laisser cette Église sans pasteur dans des temps si

(1) *Voir* Léo, *Hist. d'Italie*, IV, 520-535.

critiques. Son successeur fut *Gomez Manrique,* archevêque de Saint-Jacques († 1375).

Après lui vint un prélat actif, mais remuant, *Pedro Tenorio*, qui, par l'ambition qu'il eut de jouer le rôle principal durant le règne du jeune Henri, excita des troubles graves, fut emprisonné, et bientôt après remis en liberté. C'était un bon jurisconsulte ; il fonda divers établissements de bienfaisance, de piété et d'utilité publique, visita en personne son diocèse, ce que peu de ses prédécesseurs avaient fait et ce que n'essayèrent pas davantage ses successeurs, à cause de l'immense étendue du ressort. Il mourut en 1399.

L'antipape Benoît XIII élut, avec le consentement de Henri, roi de Castille, son neveu, de même nom, *Pierre de Lune,* archevêque de Tolède, en 1403.

Les ordonnances promulguées, en 1404, à la diète de Madrid, font connaître le triste état des mœurs de cette époque. Elles décrétèrent que les concubines des prêtres porteraient sur la tête un morceau d'étoffe écarlate ou quelque autre signe qui empêcherait de les confondre avec les femmes honnêtes. Benoît XIII, qui s'était réfugié de France à Perpignan, présida, en novembre 1408, une assemblée composée des prélats de Castille et d'Aragon, pour délibérer sur la manière dont on pourrait mettre un terme au grand schisme ; mais il s'opposa opiniâtrément à toutes les mesures capables de résoudre la question à l'amiable.

Comme Pierre de Lune, le nouvel archevêque, *Sanche de Rojas,* prit fait et cause pour Benoît XIII et s'opposa vivement, en 1416, à ce que l'Aragon et la Castille renonçassent à l'obédience. Cependant, dès que Martin V fut élu, Sanche se rangea sous son obédience. Il mourut en octobre 1422.

Le chapitre eut beaucoup de peine à s'entendre sur le choix de son successeur. Les uns opinèrent pour le doyen *Jean Martinez de Contreras,* prêtre pieux et savant ; les autres voulaient nommer l'écolâtre Jean Alvarez de Tolède, qui avait encore plus de mérite que son concurrent. Le roi s'étant prononcé pour Contreras, celui-ci fut élu. Benoît XIII continuant, malgré l'élection de Martin V, à jouer sa comédie pontificale, le Pape Martin V adressa à Martinez de Contréras et à l'évêque de Calahorra une lettre qui les nommait inquisiteurs et les chargeait de poursuivre les schismatiques.

Cependant le schisme dura encore quelque temps, après la mort de Benoît XIII, par l'élection ridicule de l'antipape espagnol Munoz (1). Contréras assista en 1423-1424 au concile de Sienne (2). Le Pape Martin V lui envoya de Rome à Sienne une lettre dans laquelle il l'invitait, en qualité de primat de l'Église d'Espagne, à employer toute son influence pour rétablir la paix et l'union. Malgré les honneurs qu'on lui rendit à Rome et à Sienne en sa qualité de primat d'Espagne, il entra en collision avec ses collègues espagnols qui lui disputèrent ses droits et priviléges. Il assista à la fin de la comédie de Munoz (1429) et mourut en septembre 1434.

Le chapitre fut encore une fois partagé en deux partis, les uns se prononçant en faveur du doyen de Tolède, Ruy Garcias de Villaquiran, les autres pour Vasco Ramirez de Guzman. Un décret royal transféra l'archevêque *Cerezuela* de Séville à Tolède. C'était un frère du malheureux connétable Alvar de Luna. Il mourut en février 1442. Son successeur, *Gutierre*, archevêque de Séville, prélat éminent par sa haute naissance, par sa fidélité au trône, par sa vie édifiante et par une science

(1) *Voy.* MUNOZ.
(2) *Voy.* SIENNE.

bien supérieure à celle de son siècle, mourut malheureusement dès le mois de décembre 1445.

Son successeur, *Alphonse Carillo*, ne lui ressembla pas; c'était un prélat ambitieux, remuant, opiniâtre, qui se mit à la tête du soulèvement contre le roi Henri IV, contre Ferdinand et Isabelle. Il mourut le 1er juillet 1482. Il fut remplacé par le cardinal *Pedro Gonzalez de Mendoza* († 1495), digne prédécesseur du cardinal *Ximénès*, qui exerça une immense influence sur les affaires religieuses et politiques d'Espagne, sur la guerre et la paix, la science et les arts.

Voyez, pour Ximénès et ses successeurs, les art. XIMÉNÈS et ESPAGNE.

SCHRÖDL.

TOLÉDO (FRANÇOIS), célèbre théologien de la Société de Jésus et cardinal, naquit en 1532 à Cordoue, d'une famille obscure, se rendit à Salamanque, où florissaient alors plus que dans toute autre université catholique les sciences théologiques, et où Dominique Soto, une des gloires de la théologie à cette époque, nomma Tolédo un prodige d'esprit, *prodigium ingenii*. A l'âge de vingt-sept ans Tolédo fut nommé professeur de philosophie à l'université, et il acquit bientôt un nom célèbre parmi les savants d'Espagne. En 1558 il entra dans la Société de Jésus et acheva son noviciat à Simanca. François Borgia, général de l'ordre, l'envoya à Rome, où il enseigna d'abord la philosophie au Collége romain (il fit ce qu'on appelait le *cursus artium*, c'est-à-dire un cours sur le système d'Aristote), puis il fut chargé de professer la théologie. Il se consacra particulièrement à la théologie morale et à la casuistique. Le Pape Pie V le nomma *concionator sacri palatii*, fonction dont il s'acquitta avec zèle et intrépidité, à la satisfaction de son difficile auditoire, composé de cardinaux, de prélats, d'ambassadeurs, etc., etc., pendant vingt-quatre ans (c'est-à-dire sous Pie V, Grégoire XIII, Sixte V et Urbain VII).

Le Pape Grégoire XIII le chargea de l'exécution de la bulle lancée contre Baïus à Louvain, mission qu'il remplit avec honneur. Grégoire XIII avait une grande opinion du savoir et de l'orthodoxie de Tolédo, et il lui en donna une preuve en l'autorisant à faire paraître ses ouvrages sans les soumettre à la censure (1584). Tolédo jouit également de la faveur des Papes Grégoire XIV, Innocent IX et Clément VIII. Outre qu'en sa qualité de théologien pontifical il était souvent appelé en conseil, il fut chargé de diverses missions dans les cours étrangères. Il accompagna le cardinal Commendone en qualité de conseiller dans ses ambassades auprès de l'empereur Maximilien II et de Sigismond-Auguste, roi de Pologne, avec lesquels le légat devait négocier une ligue contre les Turcs. Il fut en outre consulté à Rome sur toutes les affaires concernant l'Allemagne et la Hongrie, et devint consulteur auprès de la sainte Inquisition. Il fut le premier Jésuite créé cardinal par Clément VIII. Il prit une grande part à la réconciliation du roi de France, Henri IV, avec le Saint-Siége. Le patriotisme ne l'avait point aveuglé comme tant d'autres prélats de son pays, ne lui avait point enlevé la droiture du jugement et n'avait point affaibli son dévouement aux intérêts de l'Église universelle. Il se prononça pour tout ce qui facilitait la réconciliation d'un prince qui pouvait être d'une extrême utilité à l'Église s'il en devenait l'ami, et nuire singulièrement à toute l'Europe catholique s'il restait attaché à l'hérésie. Philippe II, roi d'Espagne, qui rêvait au trône de France, ou du moins qui désirait le voir occupé à sa guise, et cherchait à entraver de toutes manières la réconciliation du roi

de France, ne pouvait être content de l'attitude de Tolédo; mais l'énergique cardinal ne se laissa détourner par aucune considération des efforts qu'il faisait pour communiquer sa conviction à Clément VIII. Le Pape, ayant pris la résolution d'absoudre Henri IV, dit un jour au cardinal qu'une inspiration divine lui défendait de prononcer cette absolution. « Saint Père, dit Tolédo, cette inspiration vient du diable; car, si elle était de Dieu, elle se serait présentée avant que vous eussiez pris la résolution d'absoudre le roi. » Outre le P. Tolédo, le P. Possevin et plusieurs autres Jésuites prirent une part active à la négociation; aussi de Thou prétend-il (1) que toute cette affaire n'était qu'une intrigue de Jésuites, et Tolédo fut-il accusé de n'avoir agi que pour assurer la faveur du roi de France à son ordre.

Si en effet les Jésuites eurent de l'influence dans cette affaire, dans tous les cas, celui qui représentait l'ordre auprès du Pape était affranchi de toute partialité nationale et n'agissait que dans l'intérêt général de l'Église. Clément VIII avait destiné à la cour de France, en qualité de légat, le cardinal Tolédo, sur lequel les ambassadeurs de France, d'Ossat et du Perron, avaient donné les renseignements les plus favorables (2). Cependant, par égard pour le roi d'Espagne, le Pape revint sur sa résolution, qui aurait nécessairement déplu à Philippe II.

Le cardinal Tolédo mourut à Rome en juin 1596 et fut inhumé dans l'église de Sainte-Marie-Majeure. Son épitaphe est ainsi conçue : *F. Toleto, Cordubensi, S. R. E. Presb. Cardinali, summo theologo, verbi Dei prædicatori eximio, in rebus magnis agendis consilio et prudentia singulari. Qui, ob excellentem virtutem et merita, præclaro Clementis VIII judicio, primus Societati Jesu præclarissimam dignitatem intulit.* Tolédo avait toujours eu une dévotion particulière pour la sainte Vierge. Il jeûnait au pain et à l'eau tous les samedis en son honneur, et allait à pied dire la messe ce jour-là dans une église située sur le mont Esquilin. A son lit de mort il destina ce qui restait de sa fortune à la célébration d'une procession solennelle en l'honneur de la sainte Vierge, à certains jours, dans l'église de Sainte-Marie-Majeure.

Tolédo avait la réputation d'un théologien consommé; ses œuvres de théologie morale surtout étaient estimées. Il y développe spécialement le système du *probabilisme*, qui donna plus tard prétexte aux Jansénistes d'attaquer le cardinal Tolédo et son ordre. Nous citerons, parmi les ouvrages très-nombreux du cardinal, les suivants :

1. *Introductio in Dialect. Aristotelis per magistrum Fr. Toletum*, Romæ, 1561, in-8° (de Backer compte 20 éditions différentes). On a publié le plus souvent ces commentaires sous ce titre : *F. Toleti, e S. J., Commentaria, una cum quæstionibus, in universam Aristotelis Logicam*, etc.

2. *Commentaria, una cum quæstionibus, in octo libros de physica auscultatione*, Venet., 1578, augmentés plus tard; *Item in libr. Aristot. de Generatione et Corruptione, nunc diligenti recognit. expurg.*, Colon. Agripp., in-4°, et fréquemment.

3. *Comment., una cum quæstionibus, in tres libros Aristot. de Anima*, Venet., 1575, in-4°. On a publié plus tard tous ces ouvrages philosophiques réunis sous ce titre : *Fr. Toleti, S. J., omnia quæ hucusque edita sunt opp.*, Lugd., 1492, 4 vol. in-8°.

(1) *Voir* de Thou, *Historiâ sui temporis.*

(2) « Mgr le cardinal Tolet a fait des miracles et s'est montré bon François. » Dépêche de du Perron à Villeroy, dans Ranke, *les Papes de Rome*, II, 295.

4. *In Sacros. Joannis Evangelium Commentarii,* Romæ, 1590, in-4°.

5. *Instructio sacerdotum de septem peccatis mortalibus,* Romæ, 1601, in-8°. Cette instruction recommandée par Bossuet, et qu'on a réimprimée sous le titre de *Summa casuum conscientiæ,* fut traduite en français et en espagnol.

6. *Comment. in XII capp. Sacros. J. C. Evang. secundum Lucam,* Romæ, 1600, in-fol. Bossuet parle aussi avec éloge de cet ouvrage dans son instruction sur la traduction du Nouveau Testament de Trévoux, n. XVIII, XIX.

7. *Comment. et annot. in Ep. B. Pauli Apostoli ad Romanos. Acced. ejusd. Cardinalis sermones XV, in Psalm. I et XXX, ac duo in ejusd. Epistolæ loca tractatus,* Lugd., 1603, in-4°.

La bibliothèque du Collége romain possède, en manuscrits non encore publiés, des commentaires du cardinal Tolédo sur la *Somme* de S. Thomas. Plusieurs volumes de ses sermons sont conservés dans la bibliothèque Vaticane.

Cf. Alegamb, *Scriptores S. J.*, s. v.; Antonia, *Biblioth. Hispanica*, s. v.; de Backer, *Bibliothèque des Écrivains de la S. de J.*, II, 646. Ces derniers historiens citent encore une relation, traduite aussi en polonais, du colloque que le cardinal Tolédo eut, lors de sa mission auprès de Sigismond-Auguste, à Varsovie, avec Niémojewski : *Colloq. Varsoviense inter F. Toletum, S. J., et F. Niemojewscium,* 1572, en polonais, Rome, 1572, 1580; Ranke, *Hist. de France,* II, 22.

KERKER.

TOLÉRANCE. On entend en général par tolérance, disent les canonistes, la disposition de l'esprit en vertu de laquelle nous supportons patiemment une chose qui nous répugne, qui nous paraît même un mal, que nous ne pouvons ou n'osons pas changer, que nous ne combattons pas, que même nous consentons parfois formellement à reconnaître en vue d'un intérêt public ou pour éviter un plus grand dommage. On entend plus spécialement par tolérance l'effort fait pour supporter des religions qui sont opposées à la nôtre. Mais, pour bien définir cette idée, dont on abuse de diverses manières, nous devons rechercher d'abord la position que l'Église elle-même a prise de tout temps et prend encore vis-à-vis des communautés religieuses qui lui sont étrangères.

On sait que la morale de l'Église fondée par le Christ fut la première qui fit une vérité de ce mot : *Nil humani a me alienum puto,* et qui prêcha au monde que tous les hommes, sans exception ni restriction, sont également placés sous l'égide des commandements de Dieu. L'Église n'entend point par là qu'on est purement tenu d'accomplir, sans distinction, à l'égard de tout le monde, ce qu'on appelle les obligations de droit; mais elle prescrit à tous les Chrétiens de ne se refuser à aucun des devoirs de charité que peut réclamer de lui qui que ce soit, pauvre ou riche, esclave ou libre, fidèle ou incrédule. L'Église n'a en particulier jamais considéré le fait d'une croyance séparée de la sienne comme un motif pour ses enfants de ne pas accomplir leur devoir, et nul ne peut en appeler à la morale chrétienne pour justifier la moindre injustice, la moindre violation de charité à l'égard du prochain, sous prétexte que celui-ci appartient à une religion fausse ou erronée. Nous allons plus loin. En maintenant absolument qu'au fond, devant notre conscience, tous les hommes sont égaux, cela veut dire seulement que rien ne peut nous empêcher de remplir fidèlement, à l'égard d'autrui,

le devoir que la conscience et la loi de Dieu nous imposent.

Quant à l'application de ce principe moral, quant à la réalisation de cette obligation stricte, elle dépend des circonstances où nous vivons, des rapports dans lesquels nous sommes les uns avec les autres, et qui sont tels que nous sommes liés aux uns d'une certaine façon, aux autres d'une façon différente, plus intimement avec quelques-uns, moins directement avec la plupart. Si nous jetons encore nos regards plus avant dans cette organisation de la société humaine, nous reconnaissons que partout les relations morales des hommes sont d'abord le résultat des rapports naturels; puis, que ces rapports eux-mêmes sont resserrés par un lien surnaturel, qui est celui de la foi; que souvent la foi, au lieu d'unir les hommes, les divise, et que là où elle prédomine elle imprime à la vie sociale un caractère particulier. Examinons quelle portée l'Église attribue réellement à la foi sous ce rapport.

D'après sa doctrine, abstraction faite de toute espèce de religion, nos parents et nos amis sont partout, en toutes circonstances, nos proches, ceux qui nous touchent de plus près, et ce n'est qu'à l'égard des personnes qui ne sont ni nos amis ni nos parents que la communauté de foi décide ceux envers qui nous avons des devoirs plus immédiats, de telle sorte qu'elle ne subordonne au lien religieux que le lien plus ou moins artificiel de la nationalité. Si nous ne distinguons pas formellement les diverses communautés religieuses qui sont en dehors de l'Église, nous sommes, cela se conçoit de soi, loin de les confondre, et les Catholiques ont toujours cru que, dans des circonstances d'ailleurs égales, celui qui est baptisé au nom de la sainte Trinité leur est infiniment plus proche que celui qui appartient à une croyance non chrétienne.

Ce que nous venons de dire se rapporte aux devoirs que nous avons en général envers les sectateurs d'une religion différente de la nôtre, abstraction faite de la croyance qu'ils professent. Mais il faut considérer aussi le rapport positif dans lequel se place l'Église à l'égard de cette croyance étrangère.

Et d'abord l'Église a la conscience qu'elle est l'unique dépositaire de la vérité, en face de toutes les communautés religieuses quelles qu'elles soient.

Elle a cette conscience, et elle a toujours été prête à souffrir avec joie le martyre pour sa conviction, d'abord parce qu'il n'y a qu'un Maître qui ait dit, et dit avec droit: « Je suis la vérité et la vie; » ensuite parce que Celui qui est la vérité incarnée, le Fils de Dieu fait homme, a fondé une Église à laquelle il a confié la mission de continuer son œuvre de salut et de l'appliquer à l'humanité; enfin parce que c'est à l'Église, et à elle seule, que Dieu a confié cette mission divine.

Cette conviction oblige l'Église à proclamer devant chacun, si elle ne veut pas se renier elle-même, qu'elle seule est infaillible, qu'elle seule peut sauver les hommes.

On s'est élevé contre cette affirmation absolue de l'Église.

Ce n'est pas ici le lieu de réfuter toutes les objections soulevées à ce sujet. Nous ne nous arrêterons qu'à un point qui est presque subsidiaire, mais qui a une véritable importance. En affirmant qu'elle est l'arche qui seule peut nous sauver sur la mer agitée de ce monde, l'Église catholique ne soutiendrait un thème dur et rigoureux, si nous envisageons les choses simplement, que dans le cas où cette arche ne serait pas prête, comme elle l'est en réalité, à s'ouvrir pour quiconque veut penser à son salut, que dans le cas où la vérité et la rédemption, qui, suivant la doctrine de l'Église, ne se trouvent que chez elle,

étaient son œuvre propre, et qu'elle eût droit d'en tirer humainement vanité. Mais cette vérité, cette rédemption, ainsi que l'Église l'a toujours enseigné, sont un trésor que l'Homme-Dieu lui a confié, et que son devoir, au risque d'être réprouvée elle-même, est de conserver fidèlement et de faire connaître aux hommes tel qu'il est.

On peut, si l'on veut, fermer les yeux à l'évidence, contester à l'Église d'être en réalité le dépositaire de la rédemption conquise par le Christ, et c'est en effet ce qu'ont fait toutes les hérésies. Mais ces hérésies se sont toujours vues contraintes, quand elles ne voulaient pas paraître elles-mêmes parfaitement superflues et inadmissibles, de soutenir à leur tour qu'on ne pouvait trouver le salut chrétien qu'en elles seules et exclusivement en elles. Ainsi le protestantisme enseigne formellement cette doctrine dans le petit catéchisme qu'il a introduit dans Bade-Durlach (Carlsruhe, 1770). Il est dans la nature de toute religion de croire en sa propre vertu, de voir en elle seule le moyen de garantir les intérêts les plus précieux de l'humanité, et l'opposition faite par les prétendus libres penseurs de notre temps à toute espèce de symbole de foi positif, comme à une exigence exclusive et intolérable, prouve de la manière la plus déplorable, non-seulement qu'ils ne croient pas au Christ, mais qu'au fond ils ne savent pas ce qu'est la religion. Nous n'avons pas à prouver ici, avons-nous dit, que l'Église catholique s'attribue avec raison à elle seule la possession de la véritable religion du salut ; nous n'avons qu'à constater les conséquences que l'Église doit déduire de ce fait qu'elle se croit seule divine et qu'elle repousse comme absolument fausse toute secte existant dans le sein du Christianisme.

Il est évident que l'Église doit être pénétrée du désir le plus vif de préserver ceux qui lui appartiennent de toute séparation possible, et, quand cette séparation est réalisée, de reconquérir à la vérité ceux qu'elle a perdus. Elle ne se contente pas d'en concevoir le désir ; elle en fait incessamment la demande ; elle prie dans ce but ; elle supplie, le vendredi saint, tous les fidèles de recommander à la miséricorde divine ceux qui se sont éloignés d'elle ; elle recourt à tous les moyens légitimes propres à réaliser le vœu formé par le Seigneur lui-même : « Qu'il n'y ait qu'un pasteur et un troupeau ! »

L'activité que l'Église déploie sous ce rapport a un double but : ou elle s'étend sur les peuples entièrement placés en dehors du Christianisme, et, dans ce cas, elle constitue les *missions* proprement dites ; ou elle se porte vers les partis religieux formés dans le sein du Christianisme, et c'est de ce but particulier que nous nous occupons en ce moment.

Or quels doivent être les leviers ou les moyens qu'elle emploie dans cette grande et sublime œuvre ? Nous l'avons déjà dit : il faut qu'avant tout les moyens soient moralement irréprochables ; donc l'Église catholique dédaignera de recourir à des moyens financiers, à plus forte raison à des moyens contraires à la vérité. Il faut, de plus, que ces moyens soient appropriés au but qu'ils doivent atteindre et qu'ils soient dignes de lui ; elle aura recours à la prière, à la vertu de l'Évangile, qui doit finalement demeurer victorieuse du monde, à la charité, au dévouement jusqu'à la mort ; mais elle se gardera de recourir à aucune espèce de contrainte, à des instances contraires aux convenances ; elle n'ira pas jeter au milieu des populations ignorantes des masses de Bibles plus ou moins altérées, et ne croira pas pouvoir arracher les âmes à des erreurs tradition-

nelles et invétérées par la simple distribution d'une masse de petits traités théologiques intolérants et fanatiques. Ce *prosélytisme* (1) mesquin n'est pas le fait de l'Église. Jamais, dans les efforts qu'elle fait pour racheter les âmes et éclairer les esprits, elle ne doit sortir des bornes sacrées de la vérité et de la charité; jamais elle ne doit violer les droits de ceux qu'elle veut convertir et sauver; mais, précisément parce qu'elle sent qu'elle doit respecter ces droits et remplir à l'égard de ses enfants séparés les devoirs qui la lient envers tous les hommes, elle se sent pressée de partager avec eux le plus grand de tous les biens, la vérité, le salut, et ce dévouement actif de l'Église dans ses missions n'est que le fruit le plus mûr de l'amour qu'elle doit à l'humanité tout entière.

On a prétendu que l'Église devait renoncer aux efforts qu'elle fait pour convertir les hérétiques. Les hommes d'État qui ont élevé cette prétention, les partisans de la paix à tout prix entre l'État et l'Église, ne pensent pas qu'ils demandent par là que l'Église renonce soit à sa foi en la vérité, soit à l'exercice de la charité, et qu'il faut que l'Église repousse avec indignation cette double exigence.

Allons plus loin, et passons des individus aux communautés religieuses elles-mêmes, et surtout aux communautés chrétiennes.

Il est évident d'abord que l'Église ne peut cesser et ne cessera jamais de défendre les principes de la vérité qui lui est confiée, et de démontrer la nullité des principes qu'on lui oppose; elle considérera toujours comme son devoir et sa mission spéciale de descendre dans l'arène, de combattre dans le camp même de ses ennemis, afin de renverser avec les armes de la vérité les sophismes derrière lesquels se retranchent les opinions erronées des hommes. Cette *polémique* est, pour l'Église, un droit inviolable, que chaque communauté religieuse revendique au fond pour elle-même, et elle n'a de bornes que le but lui-même qu'elle doit atteindre.

Au point de vue pratique il faut que l'Église considère comme un de ses devoirs les plus impérieux de refuser toute espèce de communion *in sacris* avec quelque société religieuse que ce puisse être, afin de pouvoir un jour rendre intact le dépôt sacré qu'elle a reçu de son Dieu; il faut, si elle ne veut pas se proclamer elle-même morte devant le monde, qu'elle repousse comme une atteinte mortelle et refuse à toute société ecclésiastique, quelle qu'elle soit et quelque nom qu'elle porte, cette espèce d'amagalme religieux, de confusion de principes, de mélange de coutumes et de formes, qui a paru l'idéal de la perfection à certains politiques de nos jours.

De ce point de vue il nous serait facile d'expliquer certaines questions de détail que nous n'indiquerons qu'en passant, telles que les prescriptions de l'Église relatives aux *mariages mixtes* et aux *parrains*.

Il ne s'agit jamais, dans l'Église, de blesser ou de molester personne; il ne s'agit que de maintenir la religion dans sa pureté et son intégrité, et sous ce rapport l'Église a l'obligation de veiller à ce que l'enfant né dans son sein reçoive de toutes façons une éducation catholique; elle est tenue de ne pas laisser pénétrer dans les familles l'indifférence qui les ruine. C'est en général ce motif qui dicte les prescriptions de l'Église concernant la conduite de ses ministres à l'égard de ceux qui meurent hors de son sein, et si, dans des circonstances tout à fait extraordinaires, elle a eu parfois recours aux remèdes

(1) *Voy.* PROSÉLYTISME.

extrêmes contre certains hérésiarques dangereux, et non-seulement les a exclus de sa communion, mais encore a ordonné aux fidèles d'éviter toute relation intime avec eux (*hæretici vitandi*), c'est l'imprescriptible intérêt de la communauté, et non l'absence de charité à l'égard de ces malheureux, qui l'a déterminée à cette rigueur. Elle a la conviction que cette sévérité est le dernier remède qu'elle puisse invoquer pour ramener à la foi des esprits égarés et opiniâtres dans leur égarement.

Mais les mesures que l'Église prend à l'égard de ceux qui se séparent d'elle, en tant qu'individus et en tant qu'ils forment une société religieuse, ne peuvent pas se restreindre à cette sphère individuelle et collective; elles doivent nécessairement s'étendre à la vie politique des peuples, dans laquelle l'Église est comprise comme un fait vivant; car une des premières et des plus importantes tâches des nations est de sauvegarder le plus sacré de leurs intérêts, c'est-à-dire l'intérêt religieux. Si les principes qui se déduisent de la nature même de l'Église sont fixes et absolument inviolables, il n'en est pas tout à fait de même de la sphère politique. Non pas qu'il n'y ait aussi pour la vie politique un idéal de perfection auquel aspire l'Église; mais la réalisation de cet idéal est l'affaire directe des peuples, et il est dans la nature des choses qu'il ne se réalise qu'insensiblement. Tandis que l'Église, malgré toutes les menaces, ne peut jamais renoncer à l'influence qu'elle n'emprunte que d'elle-même et aux moyens d'action qui ne dépendent que d'elle, elle abandonne à l'histoire le soin de procurer à cette action spirituelle des auxiliaires matériels. Elle tolère, sans absoudre les coupables de leur responsabilité, que l'État lui retire le concours de son bras ou l'élève hostilement contre elle. Le droit historique et positif est ici la seule règle, la seule mesure applicable. On sait que le monde ancien, l'empire romain avant tous, combattit de toutes ses forces et par tous les moyens en son pouvoir le Christianisme naissant, uniquement parce que l'État était alors dominé par une religion qui était radicalement condamnée par la foi nouvelle. Lorsque l'Église eut triomphé la situation changea. L'État entra en rapports intimes avec l'Église chrétienne, et dès lors le paganisme, le judaïsme et les différentes sectes hérétiques trouvèrent dans l'État un ennemi déclaré et souvent cruel. Il n'était pas question alors de la liberté des cultes, et, quant aux sectateurs privés des cultes divers, on chercha, en leur enlevant les droits politiques, en restreignant leurs droits civils, souvent en confisquant leurs biens, parfois en les privant de leur liberté et même de la vie, à les convertir, à les ramener à la croyance qui était devenue le centre de la vie nationale, et qui était, aux yeux de la majorité, l'unique espérance du salut éternel. Telle fut aussi la situation dans les États germaniques, où elle fut même poussée dans ses conséquences à une plus grande rigueur. Dans ces États, pénétrés de part en part de l'esprit de l'Église, la foi catholique devint la condition sans laquelle on n'avait pas droit à l'existence publique, même, à certains égards, à l'existence privée. Lever l'étendard de l'hérésie contre l'Église était considéré comme un acte que l'État devait punir et arrêter dans ses conséquences, non-seulement par égard pour l'Église, mais encore comme un crime de haute trahison nationale, comme un attentat porté aux conditions positives de la vie politique. En se rappelant que ces peuples, partant de ces principes, n'avaient qu'un code pénal dur et sanguinaire, on comprend la rigueur que le moyen âge exerça au

point de vue politique contre les hérétiques, et pourquoi partout le bras séculier seconda si énergiquement l'Église dans ses luttes purement spirituelles. Ce qu'on combattait, ce qu'on cherchait à vaincre, dans ces cas, ce n'était jamais la personne même des hérétiques; on ne méconnaissait pas à leur égard les devoirs que le Christianisme impose envers tout homme, parce qu'il est homme, et c'est une calomnie ridicule de dire, par exemple, que jamais les Catholiques aient cru qu'il était permis de manquer de parole aux hérétiques. Mais tout homme qui vit en ce monde y vit non-seulement de sa vie individuelle et pour son compte; il y occupe encore une position sociale. Or c'est précisément dans l'ordre social qu'au moyen âge les hérétiques n'avaient pas de place. Il était sans doute fort malheureux pour eux d'avoir des convictions individuelles qui les mettaient en opposition avec l'ordre social, et il en résultait infailliblement que leur existence individuelle était lésée, souvent perdue, avec leur existence sociale elle-même.

Nous n'avons pas la mission de justifier les maximes du moyen âge, d'autant plus que ce fut partout l'État, et non l'Église, qui appliqua ces maximes. Nous ferons observer seulement que, pour comprendre le moyen âge, il faut se mettre à son point de vue, et dès lors on est obligé d'avouer que, dans cette vie politique, ce sont les circonstances positives et historiques qui servent de règle et de mesure, et que les victimes de ces circonstances peuvent tout au plus se plaindre de n'être pas nées à une autre époque.

Les dépositaires de l'autorité politique au moyen âge furent d'abord les princes, et ils considérèrent comme un devoir rigoureux de prêter leur appui à l'Église. Le chef de l'empire germanique fut surtout, parmi tous les princes, le protecteur de l'Église chrétienne. On sait du reste que les empereurs, de même que bien d'autres souverains, ne résistèrent pas toujours à la tentation de se créer, par le patronage même qu'ils exerçaient, une position indépendante vis-à-vis de l'Église, et plus leur opposition se fortifia, plus on eut à redouter un jour ou l'autre une révolution radicale. Cette révolution éclata avec et par la réforme, dans laquelle, on ne peut le nier, la plupart des princes ne virent qu'un moyen de s'enrichir en s'emparant des trésors et des droits de l'Église. Le changement positif de la foi elle-même ne les inquiéta pas beaucoup d'abord. Quand on suit de près les formidables mouvements qui ébranlèrent le seizième siècle, on voit, d'une part, qu'un certain nombre d'États furent à peine atteints par les dernières vagues de l'agitation générale, ou ne permirent pas au protestantisme, malgré les progrès qu'il y fit, de demeurer le maître. Dans ces États, c'est-à-dire en Italie principalement et en Espagne, la nouvelle religion eut la destinée des hérésies des siècles antérieurs. L'État résista de tout son pouvoir aux efforts de la réforme. La résistance devenant plus opiniâtre engendra l'Inquisition, au moyen de laquelle l'État poursuivit avec une sanglante rigueur la nouvelle doctrine, résista à des attaques qui ébranlaient dans leur forme et leur fonds les anciennes bases de l'ordre social, et les partisans du protestantisme vaincus durent, sans étonnement, se voir exclus des droits politiques, en partie même des droits civils qu'ils avaient violés en voulant renverser les principes religieux qui leur servaient d'appui. D'autre part on voit des États dans lesquels le protestantisme l'emporta sur les partisans de l'ancienne religion, ou dans lesquels le chef de l'État, le plus souvent, l'introduisit lui-même en vertu de son pouvoir sou-

verain. Dans ces deux cas le protestantisme fut proclamé religion de l'État, et les théories politiques de cette époque étaient si profondément enracinées dans tous les esprits que le protestantisme devint aussi exclusif dans sa domination que l'ancienne religion, et que les partisans de la croyance vaincue furent traités en criminels, dans tous les cas en hommes incapables d'exercer les devoirs les plus importants du citoyen et du sujet. C'est ce qui arriva dans les États du Nord, en Angleterre, en Hollande. Les bûchers furent allumés sur les bords de la Tamise comme sur les bords de l'Èbre, et les Catholiques ne devinrent pas moins des ilotes vers les côtes de la mer du Nord que les protestants dans une partie quelconque du monde catholique. On ne peut avoir un instant de doute sur celui des deux partis religieux qui fut le plus injuste alors, en admettant même qu'aucun des deux n'ait combattu pour soutenir la vérité divine; car, s'il était naturel que le protestantisme s'emparât de la domination souveraine après en avoir renversé l'antique dépositaire, il eût été plus naturel encore qu'il comprît qu'il se mettait par là en contradiction avec son principe radical de liberté et d'émancipation. Quand le protestantisme devient religion d'État il est, même humainement parlant, doublement menteur et injuste, car il renie son principe et exerce pour son compte l'autorité qu'il a d'abord méconnue dans l'Église. D'un autre côté il trouva les Catholiques en possession légale et immémoriale de tous leurs droits, et, en ne considérant encore la question qu'humainement, autre chose est de punir de la perte de quelques droits celui qui se sépare de la religion dominante, autre chose de punir ceux qui défendent les titres légaux sur lesquels repose leur existence publique, et cela parce que les circonstances ont changé et qu'il y a eu une révolution à laquelle ils n'ont pris aucune part. Le protestantisme est une religion territoriale; il ne va pas au delà des limites des États où il est né et avec lesquels il meurt. L'Église catholique forme une unité indissoluble, qui s'étend sur les États les plus divers, les injustices commises par un peuple isolé contre les Catholiques ont toujours été des attentats contre toute l'Église catholique, et il serait difficile de démontrer que l'État possède, contre cette personnalité historiquement universelle de l'Église, les mêmes droits que contre les simples individus qui sont renfermés dans son territoire. Si ce droit ne peut être démontré, il faut qu'on reconnaisse que c'est uniquement en vertu de la force que les États protestants ont agi contre les Catholiques.

Le mouvement religieux prit ailleurs un cours différent. En France les partis politiques s'emparèrent des discussions religieuses afin d'atteindre leur but sous l'égide d'intérêts plus sacrés. Henri IV mit un terme à ces longs et sanglants débats en proclamant, par l'édit de Nantes, l'égalité des droits des protestants et des Catholiques; mais, dans ce royaume fortement centralisé, cette mesure politique dépendait toujours, quant à sa durée, des dispositions personnelles du chef de l'État, et Louis XIV put, sans trouver une résistance trop dangereuse, révoquer l'édit de Nantes. Un développement analogue eut lieu, sur des bases plus solides, en Allemagne. Plusieurs des petits États presque souverains qui formaient le corps artificiel de l'empire germanique se rattachèrent dès l'origine à la réforme, et l'on se demanda dans quels rapports ils seraient avec l'empire et l'empereur. Après de longs débats le sort des armes décida la question, et la paix de Westphalie statua une parfaite parité, devant le forum de l'empire, pour les sujets des États catholiques et pro-

testants. On ne pensait point encore à introduire le principe de l'égalité des droits dans le territoire même des divers États ; le droit de réforme des souverains était encore une barrière contre laquelle se brisait cette mesure ; cependant on peut voir, à l'article PARITÉ, combien déjà le principe de l'égalité avait exercé d'empire sur les dispositions de la paix de Westphalie.

En somme, et abstraction faite de quelques pays dans lesquels une large tolérance se développa avec le cours du temps (qu'on se rappelle, par exemple, l'*Édit de tolérance* de Joseph II) (1), en somme, jusqu'au commencement du dix-neuvième siècle, la situation tendue créée au dix-septième siècle subsista, et les Catholiques aussi bien que les protestants eurent à se plaindre de toute espèce de rigueurs dans les divers États de l'Allemagne.

Mais, d'un autre côté, il est évident aussi que les circonstances politiques dirigèrent de plus en plus l'opinion publique dans le sens d'une égalité parfaite des confessions chrétiennes, et plus l'esprit d'indifférence en matière de religion s'étendit sur l'Allemagne, plus les hommes d'État se reportaient vers l'ancien idéal politique, et plus on se rapprocha du moment où l'unité de l'État et de l'Église, depuis longtemps ébranlée, se brisa définitivement. Les événements qui amenèrent cette révolution en Allemagne furent les grandes modifications de territoire produites par la guerre de la France et de l'Allemagne, au commencement du dix-neuvième siècle. Le recez de la députation de l'empire, l'acte de la Confédération du Rhin, et enfin l'acte de la Confédération germanique développèrent et firent prévaloir le principe moderne, assurant la parfaite égalité de droits (2) des

(1) *Voy.* JOSEPH II.
(2) *Voy.* PARITÉ.

ctateurs des confessions chrétiennes dans tout le territoire des États de la Confédération germanique. On peut consulter l'article RELIGION (*exercice de la*) et l'écrit de Linde, député de la diète, sur le différend du Mecklenbourg, pour s'assurer que le traité de Vienne a également proclamé la liberté des cultes en faveur des trois communautés religieuses chrétiennes de l'Allemagne.

Presque tous les États d'Allemagne ont admis dans leur constitution ce principe du traité de Vienne. De nombreuses modifications ont eu lieu, avec le temps, dans la situation des partis religieux entre eux et vis-à-vis de l'État. Quant aux autres pays, parmi les causes qui amenèrent la parité et qui furent presque partout les mêmes, on peut citer d'abord la diminution progressive de l'esprit chrétien dans la vie publique, et, quant aux pays protestants surtout, l'impossibilité de dominer les éléments catholiques là même où ceux-ci étaient privés de toute ombre de droit. En Angleterre les Catholiques reconquirent pied à pied, à dater de 1778 (l'acte de tolérance de 1689 de Guillaume III ne concernait que les dissidents protestants), leurs anciens droits et leurs franchises nécessaires, et aujourd'hui presque toutes les entraves qui les arrêtaient naguère sont brisées (1); la pauvreté seule dans laquelle est tombé un peuple autrefois heureux et puissant semble irrémédiable. Les Catholiques de Hollande ont également obtenu peu à peu les droits politiques, et, en France, de la tempête de la Révolution, qui semblait devoir engloutir le Christianisme tout entier, est enfin sorti triomphant ce principe de la parfaite égalité des protestants et des Catholiques.

Les États du Nord et du Sud n'ont

(1) *Voy.* GRANDE-BRETAGNE, O'CONNELL.

pas pris une part decisive à la révolution générale, et sont la plupart encore sous l'empire de l'idée traditionnelle du moyen âge d'une Église de l'État ; cependant la rigueur qui s'attachait naguère au principe des États catholiques a presque partout entièrement disparu. Rappelons encore, en passant, l'édit de tolérance promulgué en 1838 par le sultan Mahmoud II, dont les dispositions assurent l'égalité pour l'exercice de leur culte à tous les partis religieux de son empire.

Quant à l'Allemagne, on ne peut méconnaître que le principe de l'égalité des cultes y a pris un tel développement qu'on y tend de bien des côtés à une égalité absolue, telle qu'elle existe dans les États-Unis de l'Amérique du Nord et dans quelques contrées de l'Europe. Le parti qui représente cette tendance s'est révélé publiquement en 1848 ; il ne néglige rien pour amener l'État, une fois qu'il a renoncé à reconnaître positivement une confession chrétienne déterminée, à se détacher complétement de tout rapport avec le Christianisme et même en général avec toute espèce de religion.

Il est évident à nos yeux, malgré le résultat extrême auquel est parvenu le monde moderne, après dix-huit siècles de Christianisme, que l'État au moyen âge et les États modernes, dont les racines plongent dans les siècles passés, avaient pris une direction qui tendait à réaliser l'idéal de l'Église ; ce qui ne nous empêche pas de reconnaître tous les abus humains qui se sont attachés à ces essais, et d'avouer que cet idéal de l'État chrétien condamne l'union des intérêts politiques et ecclésiastiques poussée jusqu'à la confusion, ainsi que l'extension des mesures prises contre les partis religieux et toute atteinte à la vie de leurs membres.

D'un autre côté l'indifférence de l'État en matière de religion, qui est devenue plus ou moins le principe politique des États, considérée même au point de vue le moins élevé, est quelque chose de monstrueux et d'anormal. Les peuples anciens, parvenus à l'apogée de leur grandeur, n'ont jamais eu l'idée d'une pareille division des intérêts les plus graves de l'humanité, et, de nos jours comme dans l'antiquité, partout où la société se développe d'une manière saine et normale, on sent le besoin d'une religion qui ne soit pas étrangère à la chose publique et qui embrasse les intérêts mêmes de l'État (1).

Au point de vue de l'idée religieuse, une liberté illimitée des croyances (2) et l'indifférence du gouvernement à l'égard de la religion sont tout ce qu'il y a de plus contraire au développement de la foi d'une part, à la prospérité de l'État de l'autre.

Nous sommes loin de contester, vu la situation actuelle des esprits, vu l'état anormal de la société moderne, l'utilité relative de l'indifférence, qu'on peut considérer comme un moindre mal. Mais sous quelle forme cette indifférence doit-elle se manifester ? sous celle de la parité des religions ou sous celle d'une liberté absolue des cultes ? Il est difficile de répondre d'une manière générale. On ne peut cependant guère donner la préférence à la première de ces formes quand on voit d'une part la pusillanimité des gouvernements qui osent encore se déclarer ouvertement chrétiens, quand on voit d'autre part leur astucieuse hypocrisie, qui se sert de l'égalité comme d'un prétexte pour favoriser, comme en Prusse, le parti qu'ils préfèrent et faire peser leur rigueur sur toutes les autres confessions. Du reste ces deux formes ne sont que deux aspects divers d'une même

(1) Cf. Juste Moser, *de la Tolérance universelle*.

(2) *Voy.* LIBERTÉ DES CROYANCES.

négation de l'Église. Peut-être cet état général de négation fera-t-il renaître le désir de la foi évanouie et de l'entente nécessaire entre l'Église et l'État (1).

En abandonnant ces considérations purement théoriques et hypothétiques, en fait, il résulte de ce que nous avons exposé que l'Église n'a en aucune façon la volonté d'ébranler la situation légale, telle que l'ont faite les événements, quoi-

(1) *Voir* l'Encyclique du Pape du 8 décembre 1864, et les propositions contenues dans le *Catalogue* des principales erreurs condamnées par les allocutions consistoriales, les encycliques et les lettres apostoliques du Pape Pie IX, joint à l'Encyclique, catalogue que nous reproduisons ici comme un document des plus importants du dix-neuvième siècle et dont il est utile de pouvoir facilement retrouver le texte.

SYLLABUS

COMPLECTENS PRÆCIPUOS NOSTRÆ ÆTATIS ERRORES QUI NOTANTUR IN ALLOCUTIONIBUS CONSISTORIALIBUS, IN ENCYCLICIS ALIISQUE APOSTOLICIS LITTERIS SANCTISSIMI DOMINI NOSTRI PII PAPÆ IX.

§ I. — *Pantheismus, Naturalismus et Rationalismus absolutus.*

I. Nullum supremum, sapientissimum, providentissimumque Numen divinum exsistit ab hac rerum universitate distinctum, et Deus idem est ac rerum natura, et iccirco immutationibus obnoxius; Deusque reapse fit in homine et mundo, atque omnia Deus sunt et ipsissimam Dei habent substantiam; ac una eademque res est Deus cum mundo, et proinde spiritus cum materia, necessitas cum libertate, verum cum falso, bonum cum malo, et justum cum injusto.

II. Neganda est omnis Dei actio in homines et mundum.

III. Humana ratio, nullo prorsus Dei respectu habito, unicus est veri et falsi, boni et mali arbiter; sibi ipsi est lex, et naturalibus suis viribus ad hominum ac populorum bonum curandum sufficit.

IV. Omnes religionis veritates ex nativa humanæ rationis vi derivant; hinc ratio est princeps norma qua homo cognitionem omnium cujuscumque generis veritatum assequi possit ac debeat.

V. Divina revelatio est imperfecta, et iccirco subjecta continuo et indefinito progressui qui humanæ rationis progressioni respondeat.

VI. Christi fides humanæ refragatur rationi, divinaque revelatio non solum nihil prodest, verum etiam nocet hominis perfectioni.

VII. Prophetiæ et miracula in sacris Litteris exposita et narrata sunt poetarum commenta, et Christianæ fidei mysteria philosophicarum investigationum summa; et utriusque Testamenti libris mythica continentur inventa; ipseque Jesus Christus est mythica fictio.

§ II. — *Rationalismus moderatus.*

VIII. Quum ratio humana ipsi religioni æquiparetur, iccirco theologicæ disciplinæ perinde ac philosophicæ tractandæ sunt.

IX. Omnia indiscriminatim dogmata religionis Christianæ sunt objectum naturalis scientiæ seu philosophiæ; et humana ratio historice tantum exculta potest ex suis naturalibus viribus et principiis ad veram de omnibus, etiam reconditioribus, dogmatibus scientiam pervenire, modo hæc dogmata ipsi rationi tamquam objectum proposita fuerint.

X. Quum aliud sit philosophus, aliud philosophia, ille jus officium habet se submittendi auctoritati quam veram ipse probaverit; at philosophia neque potest, neque debet ulli sese submittere auctoritati.

XI. Ecclesia non solum non debet in philosophiam unquam animadvertere, verum etiam debet ipsius philosophiæ tolerare errores, eique relinquere ut ipsa se corrigat.

XII. Apostolicæ Sedis Romanarumque Congregationum decreta liberum scientiæ progressum impediunt.

XIII. Methodus et principia quibus antiqui doctores scholastici theologiam excoluerunt temporum nostrorum necessitatibus scientiarumque progressui minime congruunt.

XIV. Philosophia tractanda est nulla supernaturalis revelationis habita ratione.

N. B. Cum rationalismi systemate cohærent maximam partem errores Antonii Günther, qui damnatur in Epist. ad Card. Archiep. Coloniensem, *Eximiam tuam*, 15 junii 1847, et in Epist. ad Episc. Wratislaviensem, *Dolore haud mediocri*, 30 aprilis 1860.

§ III. — *Indifferentismus, Latitudinarismus.*

XV. Liberum cuique homini est eam amplecti ac profiteri religionem quam rationis lumine quis ductus veram putaverit.

XVI. Homines in cujusvis religionis cultu viam æternæ salutis reperire æternamque salutem assequi possunt.

XVII. Saltem bene sperandum est de æterna illorum omnium salute qui in vera Christi Ecclesia nequaquam versantur.

XVIII. Protestantismus non aliud est quam diversa ejusdem Christianæ religionis forma, in

que celle-ci laisse certainement à désirer. Elle s'en tient, dans toutes les questions pratiques, à l'unique point de vue admissible, au point de vue de l'égalité,

qua æque ac in Ecclesia catholica Deo placere datum est.

§ IV. — *Socialismus, Communismus, Societates clandestinæ, Societates biblicæ, Societates clerico-liberales.*

Ejusmodi pestes sæpe gravissimisque verborum formulis reprobantur in Epist. encycl. *Qui pluribus*, 9 nov. 1846; in Alloc. *Quibus quantisque*, 20 april. 1849; in Epist. encycl. *Noscitis et Nobiscum*, 8 dec. 1849; in Alloc. *Singulari quadam*, 9 dec. 1854; in Epist. encycl. *Quanto conficiamur mœrore*, 10 augusti 1863.

§ V. — *Errores de Ecclesia ejusque juribus.*

XIX. Ecclesia non est vera perfectaque societas plane libera, nec pollet suis propriis et constantibus juribus sibi a divino suo Fundatore collatis; sed civilis potestatis est definire quæ sint Ecclesiæ jura ac limites, intra quos eadem jura exercere queat.

XX. Ecclesiastica potestas suam auctoritatem exercere non debet absque civilis gubernii venia et assensu.

XXI. Ecclesia non habet potestatem dogmatice definiendi religionem catholicæ Ecclesiæ esse unice veram religionem.

XXII. Obligatio qua catholici magistri et scriptores omnino adstringuntur coarctatur in iis tantum quæ ab infallibili Ecclesiæ judicio veluti fidei dogmata ab omnibus credenda proponuntur.

XXIII. Romani Pontifices et Concilia œcumenica a limitibus suæ potestatis recesserunt, jura principum usurparunt, atque etiam in rebus fidei et morum definiendis errarunt.

XXIV. Ecclesia vis inferendæ potestatem non habet, neque potestatem ullam temporalem directam vel indirectam.

XXV. Præter potestatem episcopatui inhærentem, alia est attributa temporalis potestas a civili imperio, vel expresse vel tacite concessa, revocanda propterea, cum libuerit, a civili imperio.

XXVI. Ecclesia non habet nativum ac legitimum jus acquirendi ac possidendi.

XXVII. Sacri Ecclesiæ ministri Romanusque Pontifex ab omni rerum temporalium cura ac dominio sunt omnino excludendi.

XXVIII. Episcopis, sine Gubernii venia, fas non est vel ipsas apostolicas litteras promulgare.

XXIX. Gratiæ a Romano Pontifice concessæ existimari debent tamquam irritæ, nisi per Gubernium fuerint imploratæ.

XXX. Ecclesiæ et personarum ecclesiasticarum immunitas a jure civili ortum habuit.

XXXI. Ecclesiasticum forum pro temporalibus clericorum causis, sive civilibus, sive criminalibus, omnino de medio tollendum est, etiam inconsulta et reclamante Apostolica Sede.

XXXII. Absque ulla naturalis juris et æquitatis violatione potest abrogari personalis immunitas qua clerici ab onere subeundæ exercendæque militiæ eximuntur. Hanc vero abrogationem postulat civilis progressus, maxime in societate ad formam liberioris regiminis constituta.

XXXIII. Non pertinet unice ad ecclesiasticam jurisdictionis potestatem proprio ac nativo jure dirigere theologicarum rerum doctrinam.

XXXIV. Doctrina comparantium Romanum Pontificem principi libero et agenti in universa Ecclesia doctrina est quæ medio ævo prævaluit.

XXXV. Nihil vetat, alicujus Concilii generalis sententia aut universorum populorum facto, summum Pontificatum ab Romano Episcopo atque Urbe ad alium Episcopum aliamque civitatem transferri.

XXXVI. Nationalis Concilii definitio nullam aliam admittit disputationem, civilisque administratio rem ad hosce terminos exigere potest.

XXXVII. Institui possunt nationales Ecclesiæ ab auctoritate Romani Pontificis subductæ planeque divisæ.

XXXVIII. Divisioni Ecclesiæ in orientalem atque occidentalem nimia Romanorum Pontificum arbitria contulerunt.

§ VI. — *Errores de societate civili, tum in se, tum in suis ad Ecclesiam relationibus spectata.*

XXXIX. Reipublicæ status, utpote omnium jurium origo et fons, jure quodam pollet nullis circumscripto limitibus.

XL. Catholicæ Ecclesiæ doctrina humanæ societatis bono et commodo adversatur.

XLI. Civili potestati, vel ab infideli imperante exercitæ, competit potestas indirecta negativa in sacra; eidem proinde competit nedum jus quod vocant *exequatur*, sed etiam jus *appellationis* quam nuncupant *ab abusu*.

XLII. In conflictu legum utriusque potestatis jus civile prævalet.

XLIII. Laica potestas auctoritatem habet rescindendi, declarandi ac faciendi irritas solemnes conventiones (vulgo *Concordata*) super usu jurium ad ecclesiasticam immunitatem pertinentium cum Sede Apostolica initas, sine hujus consensu, immo et ea reclamante.

XLIV. Civilis auctoritas potest se immiscere rebus quæ ad religionem, mores et regimen



et l'on se tromperait grossièrement si l'on croyait qu'elle ne le fait qu'avec des arrière-pensées et en murmurant; elle sait qu'il n'est pas absolument né-

spirituale pertinent. Hinc potest de instructionibus judicare, quas Ecclesiæ pastores ad conscientiarum normam pro suo munere edunt; quin etiam potest de divinorum sacramentorum administratione et dispositionibus ad ea suscipienda necessariis decernere.

XLV. Totum scholarum publicarum regimen, in quibus juventus Christianæ alicujus Reipublicæ instituitur, episcopalibus dumtaxat seminariis aliqua ratione exceptis, potest ac debet attribui auctoritati civili, et ita quidem attribui ut nullum alii cuicumque auctoritati recognoscatur jus immiscendi se in disciplina scholarum, in regimine studiorum, in graduum collatione, in delectu aut approbatione magistrorum.

XLVI. Immo in ipsis clericorum seminariis methodus studiorum adhibenda civili auctoritati subjicitur.

XLVII. Postulat optima civilis societatis ratio ut populares scholæ, quæ patent omnibus cujusque e populo classis pueris, ac publica universim Instituta, quæ litteris severioribusque disciplinis tradendis et educationi juventutis curandæ sunt destinata, eximantur ab omni Ecclesiæ auctoritate, moderatrice vi et ingerentia, plenoque civilis ac politicæ auctoritatis arbitrio subjiciantur, ad imperantium placita et ad communium ætatis opinionum amussim.

XLVIII. Catholicis viris probari potest ea juventutis instituendæ ratio quæ sit a catholica fide et ab Ecclesiæ potestate sejuncta, quæque rerum dumtaxat naturalium scientiam ac terrenæ socialis vitæ fines tantum modo vel saltem primarium spectet.

XLIX. Civilis auctoritas potest impedire quominus sacrorum Antistites et fideles populi cum Romano Pontifice libere ac mutuo communicent.

L. Laica auctoritas habet per se jus præsentandi Episcopos, et potest ab illis exigere ut ineant diœcesium procurationem antequam ipsi canonicam a Sancta Sede institutionem et apostolicas litteras accipiant.

LI. Immo laicum gubernium habet jus deponendi ab exercitio pastoralis ministerii Episcopos, neque tenetur obedire Romano Pontifici in iis quæ episcopatum et Episcoporum respiciunt institutionem.

LII. Gubernium potest suo jure immutare ætatem ab Ecclesia præscriptam pro religiosa tam mulierum quam virorum professione, omnibusque religiosis familiis indicere ut neminem sine suo permissu ad solemnia vota nuncupanda admittant.

LIII. Abrogandæ sunt leges quæ ad religiosarum familiarum statum tutandum earumque jura et officia pertinent; immo potest civile gubernium iis omnibus auxilium præstare qui a suscepto religiosæ vitæ instituto deficere ac solemnia vota frangere velint; pariterque potest religiosas easdem familias perinde ac collegiatas Ecclesias et beneficia simplicia etiam juris patronatus penitus extinguere, illorumque bona et reditus civilis potestatis administrationi et arbitrio subjicere et vindicare.

LIV. Reges et Principes non solum ab Ecclesiæ jurisdictione eximuntur, verum etiam in quæstionibus jurisdictionis dirimendis superiores sunt Ecclesiæ.

LV. Ecclesia a Statu Statusque ab Ecclesia sejungendus est.

§ VII. — *Errores de Ethica naturali et Christiana.*

LVI. Morum leges divina haud egent sanctione, minimeque opus est ut humanæ leges ad naturæ jus conformentur aut obligandi vim a Deo accipiant.

LVII. Philosophicarum rerum morumque scientia itemque civiles leges possunt et debent a divina et ecclesiastica auctoritate declinare.

LVIII. Aliæ vires non sunt agnoscendæ nisi illæ quæ in materia positæ sunt, et omnis morum disciplina honestasque collocari debet in cumulandis et augendis quovis modo divitiis ac in voluptatibus explendis.

LIX. Jus in materiali facto consistit, et omnia hominum officia sunt nomen inane, et omnia humana facta juris vim habent.

LX. Auctoritas nihil aliud est nisi numeri et materialium virium summa.

LXI. Fortunata facti injustitia nullum juris sanctitati detrimentum affert.

LXII. Proclamandum est et observandum principium quod vocant de *non-interventu*.

LXIII. Legitimis principibus obedientiam detrectare, immo et rebellare licet.

LXIV. Tum cujusque sanctissimi juramenti violatio, tum quælibet scelesta flagitiosaque actio sempiternæ legi repugnans, non solum haud est improbanda, verum etiam omnino licita, summisque laudibus efferenda, quando id pro patriæ amore agatur.

§ VIII. — *Errores de matrimonio Christiano.*

LXV. Nulla ratione ferri potest Christum evexisse matrimonium ad dignitatem sacramenti.

LXVI. — Matrimonii sacramentum non est nisi quid contractui accessorium ab eoque se-

cessaire qu'elle fasse triompher ses principes dans la vie politique; elle respecte dans toute situation un fait qui n'a pu se réaliser sans la permission de Dieu, et elle abandonne à la main divine qui les produit le soin de diriger les événements et d'amener, quand il lui plaît, la réalisation d'un idéal qu'elle ne perd pas de vue, alors même qu'il demeure voilé, et dont elle n'attend le triomphe que de Dieu seul.

Ainsi, au point de vue catholique, le mot tolérance dit trop et pas assez. Il ne dit pas assez quant aux personnes; car non-seulement l'Église témoigne de la tolérance, de la patience envers elles, mais elle pratique la charité, l'amour le plus absolu, et n'en excepte personne, dans aucune circonstance. Il ne dit pas assez quant aux doctrines, quant aux erreurs auxquelles s'attachent les individus qui se séparent de l'Église; car jamais l'Église n'aura la moindre tolérance pour l'erreur et ne lui fera la plus petite concession. Enfin, quant à la vie politique, le mot de tolérance est encore impropre; car, là où la constitution proclame la liberté des cultes, aucun culte n'est purement toléré; ils sont

parabile, ipsumque sacramentum in una tantum nuptiali benedictione situm est.

LXVII. Jure naturæ matrimonii vinculum non est indissolubile, et in variis casibus divortium proprie dictum auctoritate civili sanciri potest.

LXVIII. Ecclesia non habet potestatem impedimenta matrimonium dirimentia inducendi, sed ea potestas civili auctoritati competit, a qua impedimenta existentia tollenda sunt.

LXIX. Ecclesia sequioribus sæculis dirimentia impedimenta inducere cœpit, non jure proprio, sed illo jure usa quod a civili potestate mutuata erat.

LXX. Tridentini canones, qui anathematis censuram illis inferunt qui facultatem impedimenta dirimentia inducendi Ecclesiæ negare audeant, vel non sunt dogmatici vel de hac mutuata potestate intelligendi sunt.

LXXI. Tridentini forma sub infirmitatis pœna non obligat, ubi lex civilis aliam formam præstituat, et velit hac nova forma interveniente matrimonium valere.

LXXII. Bonifacius VIII votum castitatis in ordinatione emissum nuptias nullas reddere primus asseruit.

LXXIII. Vi contractus mere civilis potest inter Christianos constare veri nominis matrimonium, falsumque est aut contractum matrimonii inter Christianos semper esse sacramentum, aut nullum esse contractum si sacramentum excludatur.

LXXIV. Causæ matrimoniales et sponsalia suapte natura ad forum civile pertinent.

N. B. Huc facere possunt duo alii errores: de clericorum cœlibatu abolendo et de statu matrimonii statui virginitatis anteferendo. Confodiuntur, prior in Epist. Encycl. *Qui pluribus*, 9 novembris 1846, posterior in Litteris Apost. *Multiplices inter*, 10 junii 1851.

§ IX. — *Errores de civili Romani Pontificis principatu.*

LXXV. De temporalis regni cum spirituali compatibilitate disputant inter se Christianæ et catholicæ Ecclesiæ filii.

LXXVI. Abrogatio civilis imperii, quo Apostolica Sedes potitur, ad Ecclesiæ libertatem felicitatemque vel maxime conduceret.

N. B. Præter hos errores explicite notatos, alii complures implicite reprobantur proposita et asserta doctrina, quam Catholici omnes firmissime retinere debeant, de civili Romani Pontificis principatu. Ejusmodi doctrina luculenter traditur in Alloc. *Quibus quantisque*, 20 april. 1849; in Alloc. *Si semper antea*, 20 maii 1850; in Litt. Apost. *Cum catholica Ecclesia*, 26 mart. 1860; in Alloc. *Novos*, 28 sept. 1860, in Alloc. *Jamdudum*, 18 mart. 1861; in Alloc. *Maxima quidem*, 9 junii 1862.

§ X. — *Errores qui ad liberalismum hodiernum referuntur.*

LXXVII. Ætate hac nostra non amplius expedit religionem catholicam haberi tamquam unicam status religionem, ceteris quibuscumque cultibus exclusis.

LXXVIII. Hinc laudabiliter in quibusdam catholici nominis regionibus lege cautum est ut hominibus illuc immigrantibus liceat publicum proprii cujusque cultus exercitium habere.

LXXIX. Enimvero falsum est civilem cujusque cultus libertatem, itemque plenam potestatem omnibus attributam quaslibet opiniones cogitationesque palam publiceque manifestandi, conducere ad populorum mores animosque facilius corrumpendos, ac indifferentismi pestem propagandam.

LXXX. Romanus Pontifex potest ac debet cum progressu, cum liberalismo et cum recenti civilitate sese reconciliare et componere

tous également autorisés et solennellement garantis.

Si toutefois on veut absolument parler de tolérance, disons que plus une religion sait qu'elle possède la vérité, plus elle peut facilement tolérer qu'on se livre aux recherches les plus hardies, aux investigations les plus audacieuses sur sa doctrine; plus elle se sent animée de l'esprit d'en haut, plus elle voit avec calme se multiplier autour d'elle des tentatives qui ne sauraient l'atteindre ni l'altérer. L'édifice bâti sur le roc ne craint pas les mineurs. Une Église qui compte des milliers d'années d'existence n'est effrayée par aucun événement, ne tremble devant aucune révolution, n'a jamais recours à des mesures qui seraient l'indice de la peur et de la faiblesse. Dans ce sens l'Église catholique a droit d'être proclamée l'institution la plus libérale et la plus tolérante qui ait jamais existé au monde.

Conf. *Principia Juris ecclesiastici, quæst.* II, c. V, § 10, de Zallwein; Boland, *le Protestantisme*, t. II, chap. 34.

RUCKGABER.

TOLÉRANCE (ÉDIT DE) DE JOSEPH II. *Voyez* JOSEPH II.

TOLBIAC. *Voyez* FRANKS.

TÖLLNER (JEAN-GOTTLIEB), théologien protestant, naquit à Charlottenbourg le 9 décembre 1724. Il fut sérieusement élevé et solidement instruit par son beau-père Valentin Protzen. Celui-ci ayant été nommé inspecteur à Crossen, Töllner le suivit et fut envoyé à l'école de cette ville; plus tard il fréquenta le lycée de Francfort-sur-l'Oder et l'orphelinat de Halle. Ce fut à l'université de Halle qu'il acheva ses études en 1741. Il s'adonna spécialement à la théologie, sans négliger la philosophie et les mathématiques. En quittant l'université il remplit dans plusieurs maisons les fonctions de précepteur. En 1748 il fut nommé aumônier militaire à la suite du régiment du feld-maréchal comte de Schwérin. Ce régiment ayant pris ses quartiers à Francfort, Töllner espéra obtenir une chaire à l'université de cette ville. Il y parvint, en effet, au bout de huit années de ministère, et fut nommé en 1760 professeur de théologie et de philosophie. Il prit le grade de docteur en théologie en 1767 et mourut le 26 janvier 1774.

Nous citerons de cet écrivain les ouvrages suivants :

1. *Recueil de quelques sermons à l'usage des lecteurs sérieux*, Francfort-sur-l'Oder, 1755.

2. *Éducation d'un officier qui veut être parfait*, ib., 1756 et 1763.

3. *Apologie de la Cène du Seigneur contre ses détracteurs*, ib., 1757.

4. *La Passion du Seigneur*, ib.

5. *Un héros chrétien, ou détails sur la vie du comte de Schwérin*, ib., 1758.

6. *Pensées sur la vraie méthode d'enseigner la théologie dogmatique*, ib., 1759.

7. *Histoire abrégée de l'Église de Turretin*, traduite du latin en allemand, Königsberg, 1759.

8. *Plan de la Théologie dogmatique*, Francfort-sur-l'Oder, 1760.

9. *Plan de la Théologie morale*, ib., 1762.

10. *Motifs pour lesquels Dieu n'a pas entouré la Révélation de preuves plus évidentes*, Leipz. et Zullichau, 1764.

11. *Plan d'une Herméneutique*, ib., 1765.

12. *Catéchisme, ou base de la doctrine chrétienne pour des illettrés*, ib., 1765.

13. *Alexandri-Gottlieb Baumgarten Acroasis logica, aucta et in systema redacta*, Halæ, 1765-1772, ed. 2.

14. *Mélanges*, 2 vol., Francf., 1769, 1770.

15. *Plan d'une Théologie pastorale*, Francf., 1767.

16. *Examen de l'obéissance active de Jésus-Christ*, Breslau, 1768.

17. *Instruction sur les livres symboliques en général*, Zullichau, 1769.

18. *Examen de l'inspiration divine des Saintes Écritures*, Lindau et Leipzig, 1772.

19. *Recherches théologiques*, t. I, Riga, 1773.

20. *Commentatio de potestate Dei legislatoria, non mere arbitraria.*

Opuscules, programmes, dissertations, etc.

Après sa mort on publia un *Système de Théologie dogmatique*, en 4 livres, 2 vol., Nuremberg, 1775, in-4°, qui ne fut pas généralement reconnu comme l'œuvre de Töllner, quoique ayant paru sous son nom.

Cf. Meusel, *Lex. des Écriv. allem.*, t. XIV, p. 93. DÜX.

TÖLLNER ou **TÖLNER** (JUSTIN), prédicateur protestant à Panitsch, près de Leipzig, devint, après avoir été destitué, inspecteur de l'orphelinat de Halle, où il mourut en 1718, à l'âge de 63 ans. Il était entré en conflit avec un certain Titius, dans les circonstances suivantes.

Töllner avait, en 1697, refusé l'absolution aux paysans de Panitsch parce qu'ils ne voulaient pas lui promettre de ne plus boire la bière de Pentecôte. Le consistoire de Leipzig blâma sa conduite et l'invita à renoncer à ses exigences. Töllner persévéra dans son opinion et fut destitué. Il se défendit dans un écrit intitulé : *Destitution injuste*. En 1701 le docteur Titius publia un écrit intitulé : *Examen du Droit ecclésiastique allemand*, dans lequel il développait une proposition qu'il avait antérieurement soutenue, à savoir, qu'un prêtre n'a pas le droit et n'a pas l'obligation de repousser du confessionnal et de la Cène un pécheur qu'il juge impénitent, même lorsque celui-ci ne veut pas faire de concessions relatives à sa vie future. Titius prit occasion de là de rappeler le Mémoire de Töllner, qui était encore récent, et de critiquer les principes soutenus dans son apologie. De là un échange d'écrits, d'attaques et de défenses, dont le résultat fut que chacun garda son opinion.

On connaît encore de Töllner :

1. *Instruction sur l'orthographe des Allemands*, Halle, 1713.

2. *Proverbes bibliques et prières en vers*, ib.

3. *Instructions pour les dimanches et fêtes de l'année*, ib., 1717, in-12.

DÜX.

TOLOMÉI. *Voyez* OLIVÉTAINS.

TOMBE (DISCOURS SUR LA). Le but des discours de ce genre n'est pas de louer et de glorifier le défunt, mais de profiter de la disposition sérieuse des assistants pour les engager à réfléchir et les exhorter à la piété et à la vertu. C'est pourquoi, dans l'esprit de l'Église catholique, le sujet d'un discours de ce genre doit être, non-seulement la vie, la carrière ou le caractère du défunt, mais une vérité religieuse ou morale qui se rattache à un moment aussi solennel que la sépulture, comme la brièveté de la vie, l'importance d'une bonne mort; la mort, principe de la vie éternelle; la moisson dépend de la semence, etc. La vie du défunt, ses actions bonnes et mauvaises, en tant que la prudence permet d'en parler, ses services, ses intentions, ses efforts peuvent être cités pour expliquer, démontrer, confirmer, motiver le thème choisi par l'orateur, qui doit en même temps en faire autant que possible l'application aux assistants, et les engager, en terminant, à prier pour le mort.

Les fautes et les défauts du défunt ne doivent être indiqués qu'autant qu'ils ont été publics et que le but du dis-

cours l'exige. On gardera le silence sur les fautes secrètes, sur ce qui peut blesser les mœurs; l'on fera tout au plus quelque allusion à la faiblesse humaine. On n'exagérera pas non plus l'éloge, et l'on ne jugera pas le mort, ce qui est l'affaire de Dieu. Le discours doit être court, solennel, touchant. Dans beaucoup de pays catholiques on n'a pas l'usage de prononcer des discours de ce genre; on n'y recourt que dans des occasions solennelles. Il y a des diocèses où ils sont défendus. Il en est autrement pour les personnages haut placés; on a l'habitude de faire leur oraison funèbre.

Voyez PANÉGYRIQUE.

SCHAUBERGER.

TOMBEAU (VIOLATION D'UN). *Voy.* SACRILÉGE.

TOMBEAUX DES CHRÉTIENS. Les Chrétiens renoncèrent, dès l'origine, à l'usage des Romains de brûler les corps des défunts, quelque consolation qu'on puisse trouver à recueillir dans une urne les cendres de ceux qui nous ont été chers et de les conserver comme un précieux trésor. Il en coûte de voir anéantis par le feu les restes de ceux qu'on a aimés. Cependant il faut que leurs corps soient soustraits à nos regards : la corruption inexorable l'exige. Il serait évidemment indigne et exaspérant de livrer ouvertement en pâture aux vers, aux oiseaux, aux poissons, aux animaux en général, la dépouille mortelle de ceux avec qui, pendant bien des années, nous avons vécu intimement, ou du moins qui portaient comme nous l'image de Dieu dans leur âme. Il ne reste donc pas d'autre moyen que de creuser une fosse dans la terre pour chaque cadavre, de l'y descendre et de la remplir de terre.

Cette fosse, qui a la longueur et la largeur du corps qu'on lui confie, se nomme le sépulcre, la tombe, le tombeau, *sepulcrum*, *tumulus*. Ce mode d'inhumation est un symbole de la future résurrection de la chair. De même que le grain confié au sillon reverdit plein de séve et de jeunesse, souvent au bout de quelques jours, dans tous les cas au prochain printemps, on dépose la dépouille de l'homme dans la terre comme une semence divine, avec la ferme conviction qu'au jour du jugement elle renaîtra avec une vigueur nouvelle. Le corps à qui Dieu a insufflé une âme immortelle a été pris de la terre; il est rendu à la terre jusqu'au jour où le Seigneur l'unira de nouveau et à jamais à l'âme immortelle. *Quid magis humanum*, dit Goar (1), *quam hominis exuvias humo reddere ?*

La place que les Chrétiens choisissent souvent eux-mêmes durant leur vie et destinent à leur future tombe, ou qu'on leur assigne après leur mort, n'a pas toujours été la même.

Dans les trois premiers siècles, pour ne pas trop enfreindre la loi des Douze Tables : *Hominem mortuum in urbe ne sepelito, neve urito* (2), on choisissait une place distante des lieux habités, près d'une grande route. C'est ainsi que S. Pierre fut inhumé au Vatican, qui alors était encore hors de Rome, près de la voie Triomphale; que S. Paul fut enseveli près de la route d'Ostie (3). L'inscription qu'on lit encore sur beaucoup de pierres sépulcrales, *sta, viator, et lege*, provenait probablement de là (4), et était destinée à rappeler au passant que la vie de tous les hommes est un voyage, que la mort met brusquement fin à tous ses projets, et que celui qui est décédé ne possède plus rien sur la terre. *Omnis civitas, omne castellum*, dit S. Chrysostome ou l'auteur quel qu'il soit de ce passage (5),

(1) *Euchol.*, fol. 562.
(2) Cic., *de Leg.*, l. II, c. 23.
(3) Hier., *de Vir. illustr.*, c. I, 5.
(4) Cf. Gothofred., *in Cod. Theod.*, l. IX, tit. 17, l. 6.
(5) *De Fide et leg. nat.*

ante ingressum sepulcra habet, ut quis contendens in civitatem imperantem, divitiis, potentia aliisque dignitatibus florentem, priusquam id, quod in mente concipit, cernat, videat, quis ipse futurus sit. Ante civitates, ante agros sunt sepulcra. Ubique ante oculos est nostræ humilitatis schola, et docemur in quid desinamus tandem, et tunc videmus quæ intus sunt spectacula.

Seulement on aimait à placer les tombeaux des fidèles aussi près que possible les uns des autres.

Ainsi, pour ne citer qu'un témoignage, Tertullien parle déjà des cimetières communs (1). Le désir si naturel de se trouver, même après la mort, dans la proximité de ceux avec qui on a vécu, se trouvait exaucé par là. Personne ne voulait d'ailleurs être inhumé parmi les païens ou les hérétiques. Peut-être est-ce le sens de ces mots de Tertullien (2) : *Cum ethnicis commori non licet*. S. Cyprien parle plus clairement; il reproche à l'évêque Martial d'avoir inhumé de jeunes Chrétiens parmi les païens (3). En outre le principe formulé par Optat de Milève (4): *Unicuique sepulcro sufficit unum funus et clauditur*, était sans doute partout en vigueur.

A dater du quatrième siècle on en vint, un peu plus tôt, un peu plus tard, dans les diverses contrées, à l'usage d'ensevelir dans les cimetières communs (*cœmeteria*). Ainsi S. Paulin construisit autour d'une nouvelle église des chambres destinées aux morts (5). Le synode de Braga parle de tombes *circa murum basilicæ* (6). On destinait même des tombes dans les églises

(1) *De Anima*, c. 51.
(2) *De Idol.*, c. 14.
(3) Ep. 68, *ad Cler. et pleb. Hispan.*
(4) L. II, *contra Parm.*
(5) Ep. 32, al. 12, *ad Sever.*
(6) C. 18.

à certains personnages remarquables par leur état, leur mérite, ou même à de simples fidèles à qui on accordait cette faveur. L'empereur Constantin et ses successeurs, S. Chrysostome furent inhumés dans l'église des Apôtres, à Constantinople (1). S. Ambroise choisit pour sa sépulture le sol sur lequel reposait l'autel de la cathédrale de Milan (2). Macrine, sœur de S. Grégoire de Nysse, fut déposée dans le tombeau de sa mère, qui se trouvait dans l'église (3). D'après S. Grégoire de Tours les évêques Nicétius de Lyon (4), Nicétius de Trèves (5), Quintianus (6), un sénateur de Lyon (7), etc., etc., furent ensevelis dans l'église. Grégoire le Grand raconte la même chose d'une religieuse, d'un patricien, d'un patron de l'église, d'un teinturier (8). Cet usage avait été amené par diverses circonstances. Au temps des persécutions les Chrétiens aimaient à célébrer les saints mystères sur les tombeaux ou près des tombeaux des martyrs (9).

Lorsque la période des persécutions fut passée, et qu'on porta de nombreuses reliques dans les églises nouvellement construites, les fidèles sentirent le désir d'être inhumés près de ces ossements vénérables, dans l'espérance que les saints se souviendraient dans le ciel de ceux qui reposaient près de leur dépouille mortelle et intercéderaient pour eux. *Sanctorum opibus nostra corpora sociemus*, dit S. Maxime de Tu-

(1) Eusèbe, *in Vita Const.*, l. IV. Niceph., *Hist. eccl.*, l. XIV, c. 58. Socrate, *Hist. eccl.*, l. VII, c. 45.
(2) Ep. 22, *ad Marcel.*
(3) Greg. Nyss., *in V. S. Macrinæ.*
(4) *De Glor. Confess.*, c. 60.
(5) L. c., c. 94.
(6) *De Vita Patr.*
(7) *De Glor. Confess.*
(8) L. IV, *Dial.*, c. 51-53.
(9) Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. IV, c. 16; l. VII, c. 11.

rin, *ut, dum illos Tartarus metuit, nos pœna non tangat, dum illis Christus illuminat, nobis tenebrarum caligo diffugiat* (1). On ne doit pas méconnaître non plus que l'église, où journellement se célèbre le saint Sacrifice, où des prières sans nombre s'élèvent incessamment vers le Ciel, inspire d'elle-même à tout fidèle le désir d'y reposer après la mort; c'est un sol sacré. Comment la source des grâces, en y coulant si abondamment, n'apporterait-elle par une rosée toute particulière à ceux qui dorment dans son enceinte pieuse? Cette espérance n'est-elle pas confirmée par la prière pour les morts, que rappelle la vue des tombes qu'on traverse ou dont on s'approche? *Prodest mortuis*, dit Grégoire le Grand, *si in ecclesia sepeliantur, quod eorum proximi, quoties ad eadem sacra conveniant, suorum, quorum sepulcra conspiciant, recordantur, et pro eis Domino preces fundunt* (2). Enfin cette pratique se recommande par le dogme de la communion des saints; ceux qui nous ont quittés pour se réunir au Seigneur ne nous sont point enlevés, ils n'ont fait que nous précéder. Combien il semble convenable qu'ils dorment là où ceux qui sont encore sur la terre se réunissent pour célébrer les sacrés mystères, là où le commun Pasteur lui-même a placé son mystérieux tabernacle! Le troupeau reste complet, les morts ne sont pas séparés des vivants. Ils sont placés au pied de l'autel de Celui qui conservera leur dépouille mortelle et en ranimera un jour la poussière.

Du reste, même durant cette période, on conserva la conviction que des fidèles morts dans la communion de l'Église pouvaient seuls être inhumés dans un cimetière ou dans un temple chrétien : *Nos, quibus viventibus non communicavimus, mortuis communicare non possumus* (1).

Si on violait, par une raison quelconque, cette coutume, il fallait, dès que la fraude était découverte, que les ossements de celui qui était mort hors de la communion de l'Église fussent, autant que possible, retirés du sol du cimetière (2). On n'y tolérait pas même les corps des enfants non baptisés.

Les dispositions du droit canon sont toujours restées les mêmes à cet égard.

L'inhumation dans les cimetières est la règle (3); l'inhumation dans les églises est l'exception; dans certains pays elle n'est accordée qu'à des personnages éminents (en France aux évêques, en Bavière aux évêques et aux princes et princesses). Aujourd'hui généralement on transporte les cimetières hors des villes et des villages, sous prétexte que les vapeurs des tombeaux nuisent à la santé des vivants; peut-être a-t-on plutôt été poussé par une pensée antichrétienne, par le désir d'éloigner autant que possible de la vue des vivants le spectacle et le souvenir de la mort.

La plupart des gouvernements ne tiennent plus compte du principe de l'Église de n'ensevelir dans les cimetières qu'elle a bénits que ceux qui sont morts dans sa communion. On considère le cimetière comme un lieu de sépulture vulgaire destiné à tous ceux qui sont morts dans la commune, qu'ils aient été Chrétiens ou non, Catholiques ou protestants, pieux ou pécheurs. Tout au plus fait-on quelque exception pour de grands criminels; ainsi pour les suicidés et les duellistes en Autriche, en Bavière. Les autorités

(1) *In natal. SS. Tauric. Alen.*
(2) *Dial.*, l. IV, c. 50. Cf. Augustin, *de Cur. ger. pro morte*, c. 4.

(1) Leo M., *ep. ad Rustic.*
(2) C. 12, X, *de Sepult.*, 3, 28. Cf. Opt. Mil., l. III. Ambros., *Exhort. virg.*, c. 4.
(3) Décret du 12 juin 1804.

ecclésiastiques sont obligées de se soumettre à la loi civile.

Quant à la position que les corps doivent avoir dans le tombeau, voici la prescription qui se trouve dans le Rituel romain : *Corpora defunctorum in ecclesia ponenda sunt cum pedibus versus altare majus, vel, si conduntur in oratoriis aut capellis, ponantur cum pedibus versis ad illarum altaria ; quod etiam pro situ et loco fiat in sepulcro. Presbyteri vero habeant caput versus altare.* Comme la plupart des églises ont le maître-autel dirigé vers l'orient, on enterre habituellement les morts de sorte que les laïques regardent l'orient, les prêtres l'occident, et représentent encore dans le tombeau l'Église enseignée et l'Église enseignante. Le corps doit être couché sur le dos, regardant le ciel ; c'est dans les nuées du ciel que viendra un jour Celui qui ressuscitera les morts et jugera le monde ; c'est vers le ciel que se tournera le regard de ceux qui se réveilleront du sommeil de la tombe. Cette discipline est certainement de toute antiquité, peut-être plus ancienne que le Christianisme. Nous avons un témoignage relatif à la position que doit occuper le corps confié à la terre dans l'abbé Adamnanus, de la seconde moitié du septième siècle, qui trouve étrange que les corps d'Abraham, d'Isaac, de Jacob et d'Adam, aient été tournés vers le midi et non vers l'orient, comme ceux des autres défunts (1). S. Grégoire de Nysse (2), S. Ambroise (3), S. Denys l'Aréopagite (4) disent que le corps doit être posé sur le dos.

La tombe est toujours bénite avant qu'on y descende le corps. *Oremus*, dit le Rituel romain : *Deus, cujus miseratione animæ fidelium requiescunt, hunc tumulum benedicere dignare eique angelum tuum sanctum deputa custodem, et, quorum quarumque corpora hic sepeliuntur, animas eorum ab omnibus absolve vinculis delictorum, ut in te semper cum sanctis tuis sine fine lætentur, per Christum*, etc. Ce n'est qu'en cas de nécessité qu'il est permis d'ensevelir quelqu'un en dehors d'une église ou d'un cimetière bénit suivant le rite prescrit ; dans ce cas, dès qu'on le peut, on doit l'exhumer et le déposer en terre sainte (1).

La bénédiction des tombeaux est un rite des plus anciens. Le biographe de Ste Marthe, mère de S. Siméon Stylite, en parle (2), Grégoire de Tours également (3). L'Église, qui assiste toujours en mère dévouée ceux qui lui appartiennent, leur dit jusque dans la tombe : *Ossa molliter cubent*. Celui à qui la mort a enlevé un ami digne de ses regrets consacre bien des heures à son souvenir ; il va pleurer sur sa tombe. Quand on pense à l'instabilité et à la vanité de la vie terrestre, on trouve une sorte de jouissance à se promener parmi ceux qui en ont triomphé. De tous temps les tombeaux ont été l'objet du respect des Chrétiens ; de tous temps les fidèles ont aimé à se retirer du tumulte du monde dans la solitude des cimetières, pour se rappeler les paroles, les actions des morts qu'ils ont aimés, et puiser dans ce souvenir la force de lutter contre le monde et ses passions.

La visite des saintes femmes au sépulcre du Christ sert à jamais d'exemple aux fidèles. Ils ne se contentent pas de visiter les tombeaux de ceux qu'ils ont aimés, ils manifestent leurs regrets par toutes sortes de marques d'honneur, par toute espèce de symboles, en

(1) L. II, *de Situ et loco terræ sanctæ.*
(2) *De Vita Macrini.*
(3) *De Excess. fratr. Satyr.*, n. 78.
(4) *Eccles. hier.*, c. 7.

(1) *Rit. Rom.*
(2) Apud Bolland., mens. Maj.
(3) *De Confess.*, c. 106.

entourant les tombes de couronnes et de fleurs, en les aspergeant d'eau bénite, en y déposant des offrandes, en leur élevant des monuments, signes durables et de leur douleur et de leurs espérances.

Dès le temps de S. Jérôme (1) et de S. Ambroise (2) on avait l'habitude de couvrir les tombes de fleurs. Ces pieux docteurs n'approuvaient pas cet usage, qui s'est néanmoins perpétué, parce qu'il semble en effet propre à exprimer, d'une part, le vœu qu'on forme de savoir les défunts en possession d'une couronne immortelle; d'autre part, le désir qu'ont les fidèles d'apporter sur la tombe de leurs amis le tribut de la prière, du sacrifice et de l'aumône. L'usage de l'eau bénite est plus récent; on en trouve le premier exemple dans un *Ordo* d'un couvent de Nyon, qui remonte à plus de six cents ans et que cite Martène (3). C'est un symbole du désir qu'on éprouve de voir la rosée de la grâce divine purifier l'âme du défunt de toute souillure. Au temps de S. Augustin on portait, en Afrique, sur les tombeaux, des fruits, du pain, du vin. Ste Monique ayant voulu suivre cet exemple à Milan en fut détournée (4). Des synodes postérieurs le défendirent (5). S. Augustin disait que c'était un usage qui se rapprochait des coutumes païennes. On voulait probablement exprimer par là qu'on considérait toujours le défunt comme membre de la famille, qu'on continuait à vivre dans sa société et à partager les repas avec lui.

Parmi les monuments élevés à la mémoire des défunts le plus ordinaire était une croix de bois ou de fer (*crux immissa*), symbole du salut, qui ouvre l'accès du ciel au nom de Celui qui a dit à tous les hommes : « Je suis la résurrection et la vie. »

On peut mettre en doute que, dès les premiers siècles, on ait orné les tombeaux de croix. Le Rituel romain ne l'exige que lorsque le mort est inhumé en dehors du cimetière. Un synode d'Aquilée, de 1596 (1), défend même cet usage dans les cimetières. En revanche les rituels diocésains de Bavière ordonnent au clergé de placer une croix sur la tombe aussitôt après l'inhumation (2). Une loi du roi d'Écosse Canut, du neuvième siècle, est d'accord avec ce canon; elle est ainsi conçue : *Sepulcrum omne sacrum habeto, idque crucis signo adornato; quod ne pede aliquando conculces caveto.*

Cependant les Chrétiens aisés ne se contentent pas de placer une croix sur la tombe; ils y associent d'autres ornements, une inscription qui rappelle les noms, l'âge, les qualités, les titres, les vertus du défunt, la date de sa mort, et qui implore pour eux des prières des fidèles, R. I. P. *Requiescat in pace.* On élève parfois des monuments en marbre, en pierre, en fonte, etc., etc., sur lesquels on place des figures, des statues symboliques, des têtes de mort, des inscriptions rappelant la résurrection, d'après Ézéchiel, 37, 3 : *Fili hominis, putasne vivent ossa ista?* la Mort avec sa faux et son horloge, un génie tenant d'une main un flambeau éteint, de l'autre une couronne, représentant la fin de la vie terrestre et la récompense promise dans l'autre monde. Autrefois on dessinait ou gravait sur les monuments funèbres l'image d'un phénix (3), d'un poisson, d'une colombe, un trait biblique. Le phénix représentait la foi en la résurrection; le

(1) Ep. 26, al. 66, *ad Pammach.*
(2) *De Obitu Valent.*, n. 56.
(3) *De Ant. Eccl. rit.*, l. III, c. 15, ord. 8.
(4) August., *Confess.*, l. VI, c. 2.
(5) *Conc. Turon.*, ann. 567, c. 22.

(1) Rubr. 16.
(2) *Rit. Passav. Rit. Ratisb.*
(3) *Vita S. Cæciliæ*, a. Sur., 22 nov.

poisson, la foi en la rédemption par Jésus-Christ, Nos *pisciculi secundum* Ἰχθύν, ce dernier mot représentant les premières lettres des mots Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ, *Nostrum Jesum Christum in aqua nascimur* (1); — *Jesus Christus est piscis*, *quod*, *in hujus mortalitatis abysso vel aquarum profunditate*, *vivus*, *h. e. sine peccato esse potuerit* (2). La colombe représentait la conviction que l'Esprit de Dieu planait encore sur ces ossements; le trait biblique, que c'était la sépulture d'un Chrétien.

Cf. Sépulture.

Schmid.

TOMBEAUX DES JUIFS.

A. Chez les anciens Hébreux, on inhumait les cadavres (3), et c'étaient les proches parents qui avaient soin de la sépulture (4). Plus tard ce ne fut plus a coutume; car Amos signale comme indice d'un temps malheureux la nécessité de faire enterrer les morts par leurs proches parents (5). Au temps des patriarches on enterrait les morts au lieu où ils étaient décédés; ainsi Débora, la nourrice de Rachel, fut inhumée dans le voisinage de Béthel (6); Rachel, sur le chemin de Béthel à Bethléhem (7). Abraham, toutefois, avait pourvu à un tombeau de famille, dans lequel furent ensevelis d'abord Sara, puis lui-même, puis Isaac, Rébecca et Léa (8), et où Jacob désirait aussi être rapporté (9). Ces sépultures de famille devinrent fréquentes dans la suite. Gédéon fut enseveli dans le tombeau de sa famille (10),

(1) Tertull., *de Bapt.*, c. 1.

(2) August., *de Civ. Dei*, l. 18, c. 23. Cf. Optat. Milev., l. 3.

(3) *Voy.* Sépulture chez les Hébreux.

(4) *Genèse*, 23, 19; 25 9; 35, 29. *Juges*, 16, 31.

(5) *Am.*, 6, 10.

(6) *Gen.*, 35, 8.

(7) *Ib.*, 35, 19.

(8) *Ib.*, 49, 31.

(9) *Ib.*, 49, 29.

(10) *Juges*, 8, 32.

ainsi que Samson (1), et l'on sait que, plus tard, les rois d'Israël eurent leurs sépultures communes.

Du reste les lieux de sépulture étaient, chez les Hébreux comme en général chez les Orientaux (2), en dehors des villes (3), et ce n'était que par exception qu'on inhumait dans l'intérieur des cités surtout des personnes considérées, comme par exemple Samuel (4). Le tombeau de David était lui-même hors de la ville (5), ainsi que ceux des rois (6), qu'on montre encore hors de Jérusalem, sur le côté oriental de la route qui mène de la porte de Damas à Nablous (7). Il n'est pas dit au livre des Rois (8) et des Paralipomènes (9), comme le pensent Robinson et Smith (10), qu'ils fussent dans l'intérieur de la ville, sur le mont Sion.

La Mischna ordonne que les tombeaux soient au moins à cinquante coudées de la ville (11). Cette coutume, d'ailleurs dominante en Orient, n'avait pas, ce semble, de raisons particulières, et notamment celle de l'impureté qu'on contractait par le contact des sépultures (12). On aimait à choisir pour les sépultures des endroits agréables; on les plaçait à l'ombre des arbres et dans des jardins (13). Les gens riches et aisés avaient presque tous des tombeaux

(1) *Juges*, 16, 31.

(2) Cf. Woods, *Ruins of Palmyra*, p. 39. Robinson et Smith, *Palestine*, I, 33, 37, 418; III, 721.

(3) *Matth.*, 8, 28; 27, 7. *Luc*, 7, 12. *Jean*, 11, 30.

(4) I *Rois*, 25, 1.

(5) *Néhémie*, 3, 6.

(6) II *Par.*, 21, 20; 28, 27.

(7) Robinson et Smith, *Palestine*, I, 396; II, 183.

(8) III *Rois*, 2, 10; 11, 43.

(9) II *Par.*, 28, 27; 32, 33.

(12) *Palestine*, II, 189.

(11) *Baba barathra*, 2, 8.

(12) *Nombr.*, 19, 16.

(13) *Gen.*, 35, 8. I *Rois*, 31, 13. IV *Rois*, 21, 18, 26. I *Par.*, 10, 12. *Jean*, 19, 41

de famille. On taillait volontiers le lieu de la sépulture dans des rochers, comme il fut fait pour Sebna, quoiqu'il n'eût pas une habitation permanente à Jérusalem (1), ou bien on choisissait des grottes naturelles, auxquelles il n'y avait pas grand'chose à faire pour les approprier à leur nouvelle destination. Les sépultures étaient naturellement disposées suivant le terrain, les besoins et la fortune du propriétaire, comme le prouvent les sépultures qu'on voit encore dans les environs de Jérusalem et dans l'antique Édom. Les plus grandes consistent en un parvis, duquel on passait, par plusieurs allées, dans des chambres communiquant les unes avec les autres, situées tantôt plus haut, tantôt plus profondément, et dont les tombeaux étaient taillés dans le roc à 6 ou 7 pieds de profondeur. Tantôt les tombeaux étaient placés horizontalement dans le rocher, tantôt beaucoup plus profondément que l'entrée, et alors il fallait y descendre par un escalier. L'entrée était habituellement fermée par une porte verticale, quelquefois par une pierre qu'on roulait devant l'ouverture. Les sépultures des environs de Jérusalem, sauf celles des rois, ne sont guère ornées (2). On érigea de bonne heure des monuments funèbres, surtout pour les personnages considérables (3). Dans le commencement ils étaient fort simples; plus tard on y déploya une certaine magnificence; on éleva des espèces de mausolées. Tels furent le tombeau d'Absalon (4) et celui des Machabées, près de Modin (5). La dépense considérable qu'on faisait pour établir les sépultures de famille prouve qu'on y attachait un grand prix et qu'on considérait comme un malheur pour les membres de la famille de ne pouvoir y être déposés. Il paraît, par conséquent, tout à fait naturel que Jacob ait manifesté le désir d'être inhumé dans le tombeau de sa famille en Palestine (1), qu'en général ceux qui vivaient à l'étranger et qui sentaient approcher la mort demandassent à être reportés dans la sépulture de leurs parents (2), et que ceux qui n'avaient pas de sépulture de ce genre souhaitassent du moins d'être ensevelis dans le sol de leur patrie.

Chaque localité avait un cimetière commun pour ceux qui n'avaient pas de sépulture héréditaire, קִבְרֵי בְּנֵי הָעָם (4), et les grandes villes comme Jérusalem avaient en outre des cimetières pour les étrangers (5). Comme on tenait beaucoup à une sépulture honorable, on comprend que la violation des tombeaux et la dispersion des ossements des morts étaient considérées comme des actes de la plus insigne barbarie (6). On reconnaissait facilement les sépultures de famille. Celles qu'il n'était pas aisé de distinguer durent, après l'exil, être annuellement blanchies au mois d'Adar, afin que les étrangers qui se rendaient pour la solennité pascale à Jérusalem pussent se préserver de l'impureté légale contractée par le contact des tombeaux (7). La Mischna indique plus exactement qu'il fallait les blanchir à la chaux (8). Au retour de la captivité on se mit aussi à rechercher les tom-

(1) *Is.*, 22, 15.
(2) Iahn, *Archéologie biblique*, I, 2, p. 585. Robinson et Smith, *Palestine*, II, 175.
(3) *Gen.*, 35, 20. IV *Rois*, 23, 17.
(4) II *Rois*, 18, 18.
(5) I *Mach.*, 13, 27.

(1) *Gen.*, 49, 29.
(2) II *Rois*, 19, 37. III *Rois*, 13, 22.
(3) II *Mach.*, 5, 10.
(4) IV *Rois*, 23, 6. *Jér.*, 26, 23.
(5) *Matth.*, 27, 7.
(6) *Jér.*, 8, 1. *Bar.*, 2, 24.
(7) Cf. Lightfoot, *Opp.*, t. II, p. 850. Rosteusch, *de Sepulcris calce notatis in Ugolini Thesauro Antiquitat.*, etc., t. XXXIII, p. 949.
(8) *Mauser scheni*, 5, 1.

beaux des Prophètes et des justes et à les orner; on restaura les monuments anciens, on reconstruisit ceux qui menaçaient ruine (1).

B. *Chez les Juifs postérieurs.* Après la ruine de Jérusalem et la dispersion des Juifs parmi les nations les sépultures de famille cessèrent peu à peu d'être en usage, quoique la Mischna ait encore des prescriptions relatives à l'établissement de ces sépultures (2). Leurs tombeaux n'ont rien de bien particulier. Les rabbins exigent seulement que, autant que possible, ils soient creusés par des Israélites, le jour même de l'inhumation, parce qu'une tombe ouverte pendant la nuit produit habituellement la mort d'une autre personne; puis, que jamais on ne place deux morts dans la même tombe; enfin, que toute la terre sortie pour creuser la fosse soit replacée dans la fosse et sur la tombe. Ils placent volontiers leurs cimetières dans la proximité des synagogues, ou de façon à ce qu'on puisse facilement les apercevoir de leurs demeures, afin que cet aspect leur rappelle les morts. Ils ont un grand respect pour les tombeaux. Ils ne peuvent entrer dans leur cimetière sans avoir le chapeau sur la tête ou en ayant un rouleau de la loi dans la main; ils n'y doivent ni lire, ni prier, ni boire, ni manger, ni porter, si ce n'est secrètement, des théphillim.

Si l'herbe vient à y croître ils ne peuvent la faire brouter par des animaux, sauf par la vache rousse, et, en général, ils ne doivent pas en tirer profit. Si la communauté est grande il y a ordinairement près du cimetière une maison des morts, dans laquelle on lave les cadavres, on les habille, on les dépose dans leur cercueil; souvent aussi il y a un charnier où l'on rassemble et conserve les ossements des morts, ce qui avait notamment lieu du temps des talmudistes, et de là le proverbe אַגְרָא דְּבֵי טְמַיָּא שְׁתִיקוּתָא, « le profit des charniers est le silence (1). » Quand on procède à un enterrement on doit porter le corps au tombeau en le déposant trois fois en route et récitant le Ps. 90, 17, jusqu'à 91, 16, afin que le diable ne prenne pas d'empire sur le défunt. On prononce un discours sur la tombe, on récite une oraison; on descend le corps dans la fosse en plaçant sous sa tête un petit sac rempli de terre. Dans beaucoup d'endroits on fait sept fois le tour de la tombe en récitant une longue prière dans laquelle on loue Dieu d'avoir prononcé un juste jugement sur le défunt, et qu'on nomme par ce motif justification du jugement, צדוק הדין (2). Le cercueil doit être percé de trous. Dans beaucoup de localités on ne se sert pas de cercueil proprement dit; on place le corps sur la terre nue; on le garantit des deux côtés et par le haut au moyen de planches, afin que le corps tombe plus rapidement en dissolution et que l'âme parvienne promptement au degré de béatitude qui lui est destiné, et dont elle ne peut jouir tant que le corps n'est pas réduit en poussière (3). Ailleurs on place des morceaux de brique sur les yeux et la bouche du mort, afin qu'il ne regarde pas les fautes de ceux qui l'ont offensé et ne les accuse pas devant Dieu. On lui met dans les mains un bois façonné en forme de fourche, afin que, le jour du jugement, il puisse arri-

(1) *Matth.*, 23, 29. *Luc*, 11, 47. Cf. Eckard, *de Ædificatione et exornatione sepulcrorum*, Iéna, 1746, et les dissertations assez nombreuses à ce sujet qui se trouvent dans Ugolin, *Thesaurus Antiquitatum sacrarum*, etc., t. XXXIII, et D. Calmet, *Dissertatio de funeribus et sepulturis Hebræorum.*

(2) *Baba kama*, 6, 8.

(1) *Berachoth*, fol. 6, *b*. Cf. L. Dukes, *Anthologie rabbinique*, p. 87.

(2) Buxtorf, *Synagoga Judaica*, c. 49, p. 702.

(3) *Sohar*, II, 151. Cf. Mayer, *Prières du judaisme*, p. 460.

ver plus facilement en Palestine ; car, suivant une tradition rabbinique, les Juifs inhumés hors de la Palestine devront, le jour du jugement, s'y rendre sous terre, afin de pouvoir ressusciter dans leur véritable patrie. On ensevelit ceux qui se sont suicidés et ceux qui ont été exécutés par ordre du sanhédrin, mais sans solennité, sans signe d'honneur, dans l'endroit le plus retiré du cimetière.

Cf. Bodenschatz, *Organisation religieuse des Juifs modernes*, t. IV, p. 172; Mayer, *Prières, usages, lois et cérémonies du judaïsme*, Augsbourg, 1843, p. 460.

WELTE.

TONGRES, évêché. *Voyez* LIÉGE.

TONG-KING, *Tonkin* ou *Tonquin*, au point de vue religieux. Nous n'avons pas parlé de l'Église de l'Inde au delà du Gange en parlant de l'Inde en général; elle y est cependant fort importante. Outre les possessions anglaises soumises à la juridiction du vicariat apostolique de *Malacca* (s'étendant sur la portion non anglaise de la péninsule *Malaise*); outre l'empire des *Birmans*, soumis aux vicariats apostoliques d'*Ava* et de *Pégu*, et le royaume de *Siam*, qui a un vicariat apostolique spécial, la religion catholique s'est largement répandue sur l'empire d'*Annam*, qui appartient aux États plus ou moins dépendants de l'empire chinois. Cet empire, y compris le *Cambodge* (1) et le territoire de *Laos*, renferme 12 à 13,000 milles carrés, avec 11 à 12 millions d'habitants. Les renseignements souvent flottants des missionnaires portent ce chiffre à 20 millions d'âmes.

Les habitants primitifs de Cambodge, et notamment de Laos, sont restés dans un état presque sauvage ; mais dans le nord (Tong-king), dans l'est (Cochinchine) et dans le sud, ils ont été, sous certains rapports, civilisés par des colons chinois et des missionnaires bouddhistes. La plupart des habitants professent le bouddhisme. Cependant, dans l'intérieur du pays, il existe encore beaucoup de partisans de la religion de Kami, qui dominait dans toute l'Asie orientale avant la propagation de la doctrine de Bouddha (1).

Selon toutes les apparences, de toutes les contrées de l'Asie, c'est l'empire d'*Annam*, notamment le nord ou le *Tong-king*, qui sera la première région dans laquelle la religion catholique deviendra dominante. L'Église fut fondée au Tong-king principalement par des Dominicains espagnols venus des îles Philippines, et celles-ci, jusqu'à ce jour, sont demeurées le principal point d'appui des missionnaires. Cependant, depuis plus de 200 ans, des persécutions sanglantes y ont cruellement éprouvé les fidèles. La plus longue et la plus terrible de ces persécutions fut celle qu'ordonna en 1833 Mihn-Menh, et durant laquelle un grand nombre de prêtres indigènes et européens et une foule de laïques subirent héroïquement le martyre. L'Église est sortie triomphante de ces sanglantes luttes, et elle s'est particulièrement consolidée dans la période écoulée de 1840 à 1854, durant laquelle elle a joui d'une tranquillité relative. Elle est parvenue à y former un clergé indigène et un grand nombre de congrégations de femmes, au moyen desquels la religion a pénétré au fond du pays et est pour ainsi dire devenue indigène dans Annam. Quant aux missionnaires protestants, malgré la proximité de la domination anglaise, ils ont probablement craint un gouvernement aussi cruel et ils n'ont pas une seule communauté dans tout Annam.

(1) Qui, en 1864, s'est soumis au protectorat de la France.

(1) *Voy.* LAMAÏSME, TIBET.

On peut prévoir que, dès que les Catholiques auront obtenu les garanties civiles et la liberté du culte, les conversions se feront en masse.

Aujourd'hui l'empire d'Annam compte sept évêques et vicaires apostoliques. Les vicariats apostoliques se nomment: *Tong-king oriental* (Dominicains espagnols); *Tong-king central* (Dominicains espagnols); *Tong-king occidental* (Lazaristes français); *Tong-king méridional* (Lazaristes français); *Cochinchine septentrionale* (Lazaristes français); *Cochinchine orientale* (Lazaristes français); *Cochinchine occidentale* (Lazaristes français). Il faut y ajouter les missions nouvellement fondées à *Cambodge* et parmi les habitants de *Laos*, où l'on établira probablement deux autres vicariats.

D'après le rapport du P. Ramon Rodriguez, procurateur des missions dominicaines en Chine, le *Tong-king oriental* ne comptait en 1845 pas moins de 190,922 Chrétiens. Ce nombre s'est augmenté par an, jusqu'en 1854, de 3 à 4,000 âmes, et a pu former en 1854 un total de 225,000 Catholiques. On baptisa, en 1845, 460 païens adultes; l'année précédente on en avait baptisé 382. Il y a des régions uniquement habitées par des Catholiques. D'après le rapport du Père Marti, on administra en 1844, dans l'étendue du vicariat apostolique, malgré la persécution sanglante qui entraîna la destruction de la plupart des églises en bois et la dispersion des congrégations religieuses, les sacrements suivants: baptêmes d'enfants, 9,797; baptêmes d'adultes, 382; confirmations, 2,202; mariages, 4,462; extrême-onction, 2,431; confessions, 125,055; communions, 123,102.

Le vicariat apostolique du *Tong-king occidental* comptait, avant la création du Tong-king central, 184,220 Catholiques, dans 49 districts, formant ensemble 1,400 communautés ou congrégations. Le vicariat avait 10 missionnaires européens, 19 prêtres indigènes, 6 diacres, 2 sous-diacres, 6 minorés, 5 tonsurés, 30 séminaristes, 200 catéchistes, 300 étudiants dans les classes latines, se préparant au service des catéchismes, et 673 religieuses (Sœurs de la Croix), vivant dans 34 couvents. En 1846 on administra 7,086 baptêmes d'enfants païens mourants, 2,376 baptêmes d'enfants, 1,308 baptêmes d'adultes païens, 8,418 confirmations, 230,939 confessions, 135,640 communions.

Ce vicariat trop étendu, voyant le nombre des fidèles augmenter d'année en année, fut, à la demande de Mgr Retord, divisé en deux parties, et l'abbé Gauthier fut nommé vicaire apostolique du *Tong-king central*. En même temps le vicaire apostolique du Tong-king occidental reçut un coadjuteur dans la personne de Mgr Jeantet, qui fut sacré à Ke-non, le 31 janvier 1847, en présence de plus de dix mille fidèles. Le vicariat apostolique du Tong-king occidental, diminué, compta environ 118,000 Chrétiens.

La foi ne fit nulle part autant de progrès, durant la période qui suivit, que dans cette portion de l'empire d'Annam. En 1847 on baptisa 9,428 enfants païens et 558 adultes. En 1849 le vicariat apostolique comptait 130,000 Chrétiens. Ce chiffre augmenta de 3,000 âmes à peu près par an. Il y avait 65 prêtres indigènes, 22 couvents avec 469 religieuses (Sœurs de la Croix), 30 candidats en théologie; 5 écoles latines recevaient 214 élèves, et 270 catéchistes aidaient les prêtres dans leur ministère. La même année on baptisa 9,649 enfants païens et 693 adultes; il y a eu 210,717 confessions et 132,796 communions. A dater de ce moment on apporta un soin tout particulier au baptême des enfants païens. Il se forma

dans plusieurs provinces des associations d'hommes et de femmes occupés du baptême des enfants, et les secours envoyés d'Europe permirent la création d'établissements où l'on put recevoir et élever les enfants arrachés à la mort. Le choléra, qui en 1850 vint de Siam et de Cambodge, fit d'incroyables ravages; il enleva 10,000 Chrétiens, dont 12 prêtres, 6 clercs, 12 catéchistes, 25 étudiants et 37 religieuses. Le vicariat se releva sensiblement de ses énormes pertes durant les années suivantes; les prêtres indigènes se multiplièrent. Le 26 janvier 1852 l'évêque ordonna 9 minorés, 6 sous-diacres, 4 diacres, 3 prêtres, et donna la tonsure à 8 théologiens. La célébration du jubilé renouvela toute cette Chrétienté et amena la conversion de beaucoup de païens. En 1851 on baptisa 845 païens adultes, 8,565 enfants, on entendit 265,515 confessions et administra 190,418 communions. Le diocèse comptait 67 prêtres indigènes, 19 diacres, 5 sous-diacres, 8 minorés, 4 tonsurés, 33 étudiants en théologie, 22 catéchistes, 240 élèves dans cinq écoles latines, 489 religieuses dans vingt-trois couvents. Les fidèles, malgré les pertes du choléra, s'élevaient de 135 à 140,000.

Le vicariat apostolique du *Tong-king central*, créé en 1846, comprenait, au moment de sa fondation, à peu près 66,000 Catholiques, qui en peu d'années s'élevèrent à 80 ou 90,000.

Le vicariat apostolique du *Tong-king méridional* peut compter de 70 à 80,000 Chrétiens. En 1846 on y baptisa 1,085 enfants de Chrétiens, 420 païens adultes; il y eut 64,170 confessions, 32,608 communions. En 1851 on baptisa 341 païens adultes, on entendit 104,400 confessions, on distribua 60,728 communions. Le vicariat comptait 2 évêques, 3 missionnaires européens, 4 prêtres indigènes, 14 diacres, 3 clercs, 14 étudiants en théologie, 65 étudiants en latin et 60 catéchistes. Tout le Tong-king renferme d'après cela une population de 520,000 à 580,000 Chrétiens. Les prêtres Schäffler et Bonnard avaient, durant les dernières années, glorieusement obtenu la palme du martyre.

L'Église de *Cochinchine* n'est pas aussi florissante que celle du *Tong-king*. Le peuple est plus grossier; la proximité de la capitale (*Huc*) a rendu la persécution plus cruelle et plus opiniâtre. Presque tous les prêtres européens ont été, de 1820 à 1850, exécutés ou emprisonnés. Malgré cela ils sont toujours parvenus à combler les vides, et leur nombre, à dater de 1854, devint plus grand que jamais, malgré la persécution.

Le nombre des Chrétiens des trois vicariats apostoliques s'élevait, en 1844, à 100,000.

Les missions de *Cambodge* et de *Laos* n'ont été reprises que vers 1850. On avait, au dix-huitième siècle, fait diverses tentatives infructueuses pour y introduire le Christianisme. Mgr Miche, évêque missionnaire de Dansare, qui pénétra au printemps de 1854, au sud de la Cochinchine, à Cambodge, ne trouva plus la chapelle fondée en 1770 par le missionnaire Levasseur dans la ville de Sambok; mais il eut le bonheur de lier des relations avec les habitants du pays, notamment avec les tribus sauvages des montagnes de Laos. La Société de la Propagation de la Foi consacra, de 1850 à 1854, chaque année 9 à 10,000 francs à la mission de Cambodge. La mission promet d'être plus heureuse parmi les tribus septentrionales de Laos. Elles sont limitrophes du Tong-king occidental, au nord de la province chinoise de Yun-nan, où, depuis la création du vicariat apostolique, le Christianisme a pris un tel essor qu'il y est presque aussi florissant que dans le Tong-king. Cette situation

du pays donne une grande importance à la mission des peuples du Laos septentrional.

Le missionnaire Bachal avait, dès 1842 et 1844, pénétré de Siam dans Laos, et fondé plusieurs communautés chrétiennes aux frontières du Tong-king et du Yun-nan. Malheureusement, le 11 avril 1851, ce courageux missionnaire fut arrêté avec ses catéchistes dans le Yun-nan oriental, sur les ordres des mandarins, et mis à mort. Aujourd'hui les missions parmi les tribus de Laos sont entretenues par les missionnaires de Chine. La totalité des Chrétiens de l'empire d'Annam se monte environ à 630,000 âmes.

ÉDOUARD MICHELIS.

TONSURE. — I. *Histoire de la tonsure.* Dans les quatre ou cinq premiers siècles de l'ère chrétienne la tonsure n'existait pas comme marque distinctive du clergé, d'un côté parce qu'à cette époque l'oppression sous laquelle vivait l'Église ne lui permettait pas de développer sa discipline dans tous les sens; d'un autre côté, et surtout, parce que les clercs se seraient fait connaître par là aux ennemis du nom chrétien et se seraient livrés eux-mêmes aux mains de leurs persécuteurs. La seule marque distinctive qui existât entre les Chrétiens et les païens, c'est que les Chrétiens, par humilité et par modestie, portaient les cheveux beaucoup plus courts que les païens, et, sous ce rapport, laïques et ecclésiastiques ne présentaient pas de différence. On a souvent prétendu que la tonsure ecclésiastique datait des Apôtres, qu'elle fut dès le commencement en usage dans l'Église; mais cette assertion est contredite par les témoignages les plus graves de l'antiquité. Les Donatistes coupèrent les cheveux à quelques évêques et prêtres catholiques qui étaient tombés entre leurs mains, et ils le firent pour les tourner en dérision. Optat de Milève le leur reproche en disant : *Dicite ubi vobis mandatum sit radere capita sacerdotibus, cum e contrario* TOT SINT EXEMPLA PROMPTA FIERI NON DEBERE (1)? Le quatrième concile de Carthage (398, can. 44) exige simplement des ecclésiastiques qu'ils ne se rasent ni la barbe ni les cheveux : *Clericus nec comam nutriat et barbam radat.* Si ce concile avait déjà connu l'usage de la tonsure il ne l'aurait point passé sous silence, vu qu'il donne des prescriptions très-détaillées sur toutes les cérémonies relatives aux diverses ordinations. S. Prudence décrit, dans son 12ᵉ hymne sur S. Cyprien, la tête de cet évêque en ces termes : *Deflua cæsaries compescitur ad breves capillos*, d'où il suit que, du temps de S. Cyprien, la tonsure n'était pas encore usitée. S. Jérôme prouve également que les prêtres chrétiens ne portaient point de tonsure, mais seulement les cheveux courts, lorsqu'il dit (2) : *Perspicue demonstratur nec rasis capitibus, sicut sacerdotes cultoresque Isidis atque Serapis, nos esse debere; nec rursus comam dimittere, quod proprie luxuriosorum est barbarorumque et militantium, sed ut honestus habitus sacerdotum facie demonstretur.* DISCIMUS NEC CALVITIUM NOVACULA ESSE FACIENDUM, NEC ITA AD PRESSUM TONDENDUM CAPUT UT RASORUM SIMILES ESSE VIDEAMUR, SED IN TANTUM CAPILLOS ESSE DIMITTENDOS UT OPERTUM SIT CAPUT.

S'il ne peut être question de la tonsure proprement dite, quant aux ecclésiastiques, dans les cinq premiers siècles, on en trouve cependant déjà à cette époque les commencements parmi les moines. Les moines, pour marquer leur humilité et leur mépris

(1) *Contra Parmen.*, l. IV.
(2) *Comment. in cap. 44 Ezechiel.*

du monde, et spécialement pour s'exposer à la risée et aux outrages des gens du siècle, avaient commencé, au cinquième siècle, à se couper les cheveux d'une manière singulière ou à se raser entièrement la tête. Ainsi S. Paulin († 431) dit des moines de son temps : *Conservuli et compallidi nostri, horrentibus ciliciis humiles, sagulis palliati, veste succincti*, CASTA INFORMITATE CAPILLUM AD CUTEM CÆSI, ET INÆQUALITER SEMITONSI, ET DESTITUTA FRONTE PRÆRASI, *et honorabiliter despicabiles* (1).

A peine cette coutume fut-elle devenue générale parmi les moines qu'elle fut adoptée par les ecclésiastiques, et au sixième siècle elle constituait, avec le costume, la distinction du clergé. Divers motifs y contribuèrent. D'une part on voit que le clergé séculier de cette époque, en général, s'efforce d'imiter le clergé régulier dans sa manière de vivre et dans ses habitudes extérieures, et tâche de participer à la haute considération dont jouissaient les religieux; d'autre part, beaucoup de moines remarquables avaient été élevés à des siéges épiscopaux, et ils avaient non-seulement conservé leur ancienne manière de vivre, mais encore cherché à la faire adopter par le clergé qui leur était subordonné. En outre, les ecclésiastiques avaient alors un motif suffisant pour se distinguer extérieurement des laïques. Plus les peuples barbares du Nord et du Sud se faisaient remarquer par une tenue sauvage, et notamment par le luxe d'une chevelure surabondante. plus les prêtres devaient sentir le besoin de s'éloigner autant que possible des Barbares à cet égard, et rien n'était plus propre à atteindre ce but que la tonsure monastique. Enfin la tonsure, qui autrefois provoquait le dédain et le mépris, devint l'objet du plus profond respect et de la plus haute considération; non-seulement elle avait pour elle les paroles (1) et l'exemple (2) de l'Apôtre des nations, mais il s'y rattachait une signification mystérieuse et vénérable, la couronne de cheveux qui entourait la tête rasée des prêtres tonsurés étant considérée comme le symbole de la couronne d'épines du Christ. *Non ob id tantum*, dit Bède le Vénérable (3), *in coronam attondemur quia Petrus ita adtonsus est, sed quia Petrus* IN MEMORIAM DOMINICÆ PASSIONIS *ita adtonsus est. Idcirco nos, qui per eandem Passionem salvari desideramus*, IPSIUS PASSIONIS SIGNUM *cum illo in vertice, summa videlicet corporis nostri parte, gestamus.*

Elle était regardée comme le signe de la royauté spirituelle du prêtre, et la piété des fidèles voyait dans l'ablation des cheveux le signe extérieur du renoncement aux désirs et aux soucis mondains. S. Isidore dit fort bien, sous ce double rapport (4) : *Quod detonso capite superius inferius circuli corona relinquitur*, SACERDOTIUM REGNUMQUE ECCLESIÆ *in eis existimo figurari... Est autem in clericis tonsura signum quoddam quod in corpore figuratur, sed in animo geritur; scilicet ut hoc signo in religione* VITIA RESECENTUR ET CRIMINIBUS CARNIS NOSTRÆ QUASI CRINIBUS EXUAMUR.

Si, d'après les motifs que nous venons d'examiner, la tonsure des moines fut adoptée généralement par le clergé à partir du sixième siècle, il ne faut pas s'imaginer cependant qu'elle fut partout admise en même temps; elle ne fut imposée par aucune loi générale,

(1) Cf. un passage analogue dans Salvien, chez Thomassin, *V. et N. E. D.*, part. I, l. II, c. 37, n. 12.

(1) I *Cor.*, 11, 14, 15.
(2) *Act.*, 21, 24, 26.
(3) *Hist. ecclés.*, V, 22.
(4) *De Offic. eccles.*, II, 4

elle s'établit par l'habitude et la pratique, plus vite dans telle région, plus tard dans telle autre. La *forme* de la tonsure ne fut pas non plus partout la même, et les diverses Églises nationales différèrent notablement sous ce rapport.

A. *La tonsure de l'Église romaine* fut dite aussi *tonsura Petri* et *corona*. On l'appela ainsi par suite de l'opinion généralement répandue dans l'antiquité que S. Pierre fut le premier qui la porta et l'introduisit dans l'Église. On racontait, en effet (1), que les auditeurs incrédules de S. Pierre le rasèrent par dérision et ne lui laissèrent qu'une couronne de cheveux, comme signe dérisoire de la couronne d'épines de son Maître.

Nous ne pouvons distinguer ce qu'il y a de vrai dans cette histoire; elle n'est probablement qu'une pieuse légende, et nous sommes d'autant plus autorisés à la considérer comme telle qu'à l'époque où elle était généralement admise quelques historiens la révoquaient déjà en doute. Ainsi Amaury dit (2) : *Interrogatur ab aliquibus quis primus tonsus sit more nostro. Legi in Epistola cujusdam viri, Petrus. Sed, quia* NON TANTÆ AUTHORITATIS *est ut ex illa firmare valeamus nostram sententiam, maluimus eam silentio præterire.*

Le nom de *corona* fut donné à la tonsure à cause de sa forme. On rasait en effet toute la tête, et on ne laissait qu'une couronne de cheveux circulaire, comme plus tard la portèrent les prêtres des ordres mendiants.

La forme de la tonsure romaine se répandit rapidement en Italie, en Espagne, dans les Gaules. L'usage en était établi à Rome au sixième siècle, au rapport du diacre Jean, qui décrit la tonsure de Grégoire le Grand en ces termes : *Corona rotunda et spatiosa, capillo subnigro et decenter intorto* (1); et au concile de Rome de 721, can. 17, Grégoire II ordonna que tous les ecclésiastiques porteraient la tonsure, sous peine d'excommunication.

Quant à l'Église d'Espagne, il est fait expressément mention de la tonsure au quatrième concile de Tolède, en 633, et la forme romaine est si rigoureusement prescrite, qu'on devait considérer toute infraction à cet égard comme un mépris de la foi catholique.

En effet quelques hérétiques avaient commencé à s'écarter de la forme admise en ne se rasant qu'une petite portion de la tête et en laissant subsister le reste des cheveux.

Comme quelques lecteurs de la Galice avaient déjà imité ces hérétiques, le synode exigea que *tous* les ecclésiastiques, sans exception, portassent la tonsure suivant la forme traditionnelle de l'Église romaine, et voulut qu'on considérât la forme adoptée par les hérétiques comme un signe d'hétérodoxie.

Nous avons comme preuve de l'existence de la tonsure romaine dans l'Église de la Galice ces paroles de Grégoire de Tours, qui dit de S. Nicétius (2) : *Sanctus Nicetius, episcopus, ab ipso ortus sui tempore clericus designatus est. Nam, cum partu fuisset effusus, omne caput ejus, ut est consuetudo nascentium infantium, a capillis nudum cernebatur;* IN CIRCUITU VERO MODICORUM PILORUM ORDO APPARUIT, UT PUTARES AB EISDEM CORONAM CLERICI FUISSE SIGNATAM.

Les missionnaires que Grégoire le Grand avait envoyés en Angleterre y introduisirent également la tonsure ro-

(1) Bède, *Hist. ecclés.*, V, 22.
(2) *De Div. Offic.*, c. 15.

(1) *Vita Gregorii Magni*, l. IV, c. 83.
(2) *Vita Patr.*, c. 17.

maine, et le Vénérable Bède (1) dit expressément que le moine grec Théodore, envoyé par le Pape Vitalien en qualité d'archevêque de Cantorbéry, en 669, avait, avant son départ de Rome, reçu la tonsure romaine.

On ne sait pas positivement quelle forme eut d'abord la tonsure en Allemagne. Ce qui est certain, c'est que la forme romaine y fut peu à peu généralement adoptée (2).

Mais à dater du dixième siècle les ecclésiastiques se mirent à modifier la tonsure en diminuant de plus en plus la partie rasée, de sorte qu'ils ne portèrent plus qu'une plaque rasée au sommet de la tête, tout à fait semblable à la forme que nous avons signalée plus haut chez les hérétiques d'Espagne.

Les synodes d'Espagne, de France, d'Angleterre et d'Allemagne, s'élevèrent résolûment contre cette innovation et demandèrent qu'on conservât l'ancienne forme romaine. Ainsi le concile de Montpellier de 1214, can. 4, prescrit *ut clericus cathedralis vel conventualis Ecclesiæ, vel alius, qui de beneficio vivit, talem tonsuram ferat quæ gradum non habeat, sed* DIRIGATUR IN GYRUM, *ita quod capilli, qui propter inferiorem et superiorem rasuram remanent,* PROPTER SUAM ROTUNDITATEM MERITO POSSINT DICI CORONA.

Le synode de Placencia de 1388, can. 3, arrête que la tonsure aura quatre doigts de diamètre, et le concile d'Exeter de 1287, can. 17, proclama la même exigence, quoique d'un ton moins décidé. En même temps les conciles s'efforcèrent de faire exécuter une autre prescription. Autrefois la forme de la tonsure était la même pour tous les ecclésiastiques; on exigea qu'elle différât de grandeur suivant les divers degrés de l'ordination, de sorte qu'à partir de l'évêque elle devenait de plus en plus petite. C'est dans ce sens que le concile de Worcester de 1240, can. 21, dit: *Ne comam nutriant (clerici), sed circulariter et decenter tondeantur, coronam habentes decentis amplitudinis,* SECUNDUM QUOD EXEGERIT ORDO QUO FUERINT INSIGNITI. Le synode de Sens de 1528, can. 74, ordonne: *Tonsuram, coronam seu rasuram habeant* SECUNDUM ORDINEM SUUM HONESTE RASAM. S. Charles Borromée parle plus clairement encore au 5e concile de Milan de 1579 : *Sacerdotis tonsura, forma in orbem ducta, late et ample pateat unciis quatuor; diaconalis uncia una minor; subdiaconalis aliquanto angustior quam diaconalis; minorum denique ordinum corona lata sit undique unciis duabus.*

Aujourd'hui la pratique de l'Église est conforme à la prescription que nous venons de citer, savoir, que la tonsure varie de grandeur suivant l'ordre; seulement, en place de l'antique forme romaine, la tonsure n'est plus pratiquée que sur le sommet de la tête. Le Pape seul et le clergé régulier portent encore l'ancienne tonsure romaine (1).

B. Outre la tonsure romaine, il exista de très-bonne heure une autre forme de tonsure toute particulière en *Écosse* et en *Irlande*. Le devant de la tête seul était rasé en forme de demi-lune, les cheveux subsistant complétement par derrière, à peu près comme la nature arrange la tête des chauves. C'est ce qu'on appelle la tonsure de S. Jacques ou de Simon le Magicien, *tonsura S. Jacobi, Simonis Magi;* on lui donna ce dernier nom par dérision, en opposition avec la *tonsura Petri*, dont elle est l'opposé. On prétend qu'elle fut introduite d'abord par Subulcus, fils du roi

(1) *Hist. ecclés.*, IV, c. 1.
(2) Binterim, *Memorabilia*, I, 1, p. 270.

(1) Reiffenstuel, *J. c.*, l. III, tit. 1, § 3, n. 86.

Loigair, et assez généralement adoptée en Écosse et en Irlande. S. Patrice l'interdit sous peine d'excommunication, et malgré cela elle se maintint jusqu'au commencement du huitième siècle; elle y provoqua alors, avec la fête de Pâques, une très-vive controverse, et finalement, grâce surtout aux efforts de l'abbé Céolfrid (1), elle fut remplacée par la tonsure de S. Pierre.

C. La *tonsure de l'Église d'Orient* se distingue de celles que nous venons de désigner par cela que la tête est entièrement rasée, sans qu'il reste trace de couronne. C'est ce que nous voyons clairement déjà dans le moine grec Théodore de Tarse, que nous venons de citer (2), que le Pape Vitalien envoya en Angleterre. Bède le Vénérable (3) raconte son ordination en qualité de sous-diacre, à Rome, en ces termes : *Qui subdiaconus ordinatus quatuor expectavit menses*, DONEC ILLI COMA CRESCERET, QUO IN CORONAM TONDERI POSSET; HABEBAT ENIM TONSURAM MORE ORIENTALIUM S. PAULI. Les Grecs nommaient aussi la tonsure *corona*, et, pour la distinguer de la tonsure romaine, *tonsura S. Pauli*, par allusion aux paroles des Actes des Apôtres, 21, 24, 26.

II. Le sens que les anciens attachèrent à la tonsure, avons-nous dit, fut toujours très-sérieux. Elle devait rappeler au prêtre l'obligation qu'il a de renoncer aux sollicitudes, aux désirs, aux penchants mondains et temporels, et de diriger constamment son cœur et son esprit vers les choses divines et éternelles; elle est le signe extérieur de son royal sacerdoce, le symbole de la couronne d'épines que le Seigneur a portée pour nous. Aussi la tonsure fut-elle de tout temps tenue en haute estime par l'Église, et les lois de celle-ci ont attaché à la collation de la tonsure des effets importants et étendus.

a. Celui qui reçoit régulièrement la tonsure cesse d'être laïque, est incorporé à l'état ecclésiastique et élevé à un plus haut degré de perfection religieuse (1).

b. Celui qui est tonsuré possède la capacité, absolument interdite au laïque, d'acquérir des bénéfices et de prendre part à l'exercice de la juridiction ecclésiastique (2).

c. Il jouit du *privilegium canonis*, c'est-à-dire que toute voie de fait portée à sa personne est menacée de l'anathème.

d. Il jouit du *privilegium fori*, c'est-à-dire qu'il est soustrait à la juridiction temporelle et soumis au forum ecclésiastique dans toutes les affaires civiles et criminelles. Cependant le concile de Trente (3) a attaché à la jouissance réelle de ce privilége la condition de remplir une fonction au nom de l'évêque, dans une église déterminée, ou de se préparer aux ordres sacrés dans une université, dans un séminaire, et de porter dans les deux cas l'habit ecclésiastique en même temps que la tonsure.

III. *L'Église exige que celui qui a une fois reçu la tonsure la porte toujours.* Cette obligation est hors de doute, et toute une série d'ordonnances ecclésiastiques l'ont clairement proclamée. Ainsi le concile de Rouen de 1072, can. 11, dit: *Qui coronas benedictas habuerunt et reliquerunt usque ad dignam satisfactionem excommunicentur.* Le concile de Lillebonne de 1080, can. 13, condamne celui qui néglige de porter la tonsure à une amende; celui d'York de 1194, can. 6, le menace de la privation de son bénéfice; le synode d'A-

(1) *Voy.* CÉOLFRID.
(2) *Voy.* THÉODORE DE CANTORBÉRY.
(3) *Hist. ecclés.*, V, 1.

(1) C. 11, X, *de Ætate et qualit.*, 1, 14.
(2) C. 6, X, *de Transact.*, 1, 36.
(3) Sess. XXIII, c. 6, *de Ref.*

vignon de 1337, can. 6, rescrit de renouveler la tonsure tous les mois, et le concile de la même ville de 1564 exige qu'elle soit rafraîchie tous les huit jours. Non-seulement les conciles isolés réclament l'accomplissement de ce devoir, mais le droit canon renferme les prescriptions les plus positives à cet égard, et elles sont toujours restées en vigueur (1). Le droit ecclésiastique moderne, tel qu'il est institué depuis le concile de Trente, renferme les dispositions suivantes.

a. L'obligation de porter la tonsure et l'habit ecclésiastique s'étend à tous ceux qui ont reçu les ordres majeurs et à ceux qui, ayant reçu les ordres mineurs, sont en possession d'un bénéfice. Les contrevenants, après un avertissement, doivent être punis par l'évêque de la suspension de l'office et du bénéfice, *suspensio ab officio et beneficio*, et, s'ils résistent aux ordres réitérés de l'évêque, de la privation du bénéfice, *privatio beneficii* (2).

b. Les minorés qui n'ont pas de bénéfice ne sont pas obligés de porter la tonsure, et leur négligence à cet égard n'est pas punie, mais elle les prive, *ipso facto*, du privilége du forum (3). C'est une question très-controversée que de savoir si les minorés perdent dans ce cas le *privilegium canonis*. La réponse négative est la plus vraisemblable (4).

c. Pour ceux qui sont revêtus des ordres majeurs, la négligence de la tonsure et de l'habit ecclésiastique n'a pas d'influence sur le *privilegium fori et canonis* qui leur appartient; cependant, quant à ce dernier, il y a

(1) C. 21, 22, dist. 23; c. 15, X, *de Vita et honest. cleric.*, 3, 1; c. 7, X, *de Cleric. conjug.*, 3, 3; c. 2, *de Vita et honest. in Clement.*, 3, 1.

(2) *Conc. Trid.*, sess. XIV, c. 6, *de Ref.*

(3) Reiffenstuel, *l. c.*, l. III, tit. 1, § 3, n. 70 sq.

(4) Id., *ib.*, n. 80 sq.

cette conséquence qu'un laïque qui maltraite un ecclésiastique engagé dans les ordres majeurs, s'il prétend, en justice, pour s'excuser, qu'il n'a pas reconnu l'ecclésiastique, parce que celui-ci n'avait ni tonsure ni costume, peut, si cette excuse paraît douteuse, demander à prêter serment pour confirmer son assertion (1).

d. Une cause raisonnable, *causa rationabilis*, dit la loi, exempte de l'obligation de porter la tonsure. Il y a cause raisonnable, suivant les canonistes, quand la tonsure peut nuire à la santé, quand des circonstances extérieures, le séjour au milieu des infidèles, des hérétiques, etc., conseillent de dissimuler le caractère ecclésiastique pour ne pas s'exposer à la mort, à l'esclavage, à de mauvais traitements (2).

IV. Originairement la tonsure était conférée avec le premier ordre et avait la valeur d'une cérémonie accompagnant l'acte de l'ordination. Vers la fin du septième siècle on commença à séparer la tonsure des ordres mineurs et à en considérer la collation comme un acte indépendant. Ce nouvel usage fut la suite de la pieuse coutume qu'avaient alors les parents de consacrer leurs enfants encore mineurs au service de l'Église et de les confier à l'évêque pour être instruits et religieusement élevés. Comme leur âge les rendait encore inaptes à remplir les fonctions des minorés dans l'Église, on ne leur conférait pas les ordres mineurs, et on se contentait de leur donner la tonsure, afin de les distinguer au moins extérieurement des laïques, de les faire participer aux priviléges de l'état auquel ils étaient destinés et dans lequel ils entraient réellement plus tard (3).

(1) C. 4, X, *de Sentent. excomm.*, 5, 39.

(2) Reiffenstuel, l. c., § 4, n. 111-114.

(3) Morin, *de Ordinationibus*, p. III, exercit. 15, c. 3; c. 5, dist. 23.

Si l'on ne peut douter que cette modification fut faite dans les meilleures intentions et fut parfaitement appropriée au but qu'on avait en vue, les conséquences qu'on en tira plus tard furent très-nuisibles à la discipline ecclésiastique; on reconnut de fait, par cette pratique, que la tonsure était distincte des Ordres, qu'elle pouvait être considérée comme un acte isolé et indépendant, et dès lors la tonsure fut recherchée par une foule d'adultes qui n'avaient aucunement l'intention de se vouer à l'état ecclésiastique, qui n'aspiraient qu'aux priviléges cléricaux attachés à la tonsure, notamment à ceux du forum, et qui ne se souciaient que de la capacité de posséder des bénéfices. Une masse de tonsurés de cette espèce adoptèrent un genre de vie tout particulier; ils servirent à la guerre, ils se marièrent, *clerici conjugati*, remplirent des fonctions civiles, s'occupèrent de toute espèce d'affaires temporelles, ne se distinguant des véritables laïques que par la tonsure, que, malgré leur vie mondaine, ils étaient toujours tenus de porter (1). On comprend que de cette manière la tonsure, et avec elle l'état ecclésiastique, furent entièrement déshonorés et durent tomber dans un profond mépris. Aussi le droit canon commença à retirer à ceux qui vivaient de cette façon le droit de porter la tonsure, celui de posséder un bénéfice (2) et le privilége du forum (3).

Pour s'opposer plus efficacement encore à l'abus de la tonsure, le concile de Trente (4) obligea les évêques à n'accorder le signe royal du sacerdoce qu'à ceux qu'ils étaient sérieusement convaincus devoir entrer plus tard dans l'état ecclésiastique. En outre le concile de Trente (1) exige de ceux qui demandent la tonsure :

a. Qu'ils soient instruits des principes de la foi;

b. Qu'ils sachent lire et écrire;

c. Qu'ils soient confirmés, et cette condition est tellement essentielle que la congrégation du Concile décida : *Prima tonsura initiatum*, NON SUSCEPTO CHRISMATE, *ac postea ad minores ordines, eo suscepto, esse male promotum, beneficia minus legitime acquisivisse, et non posse ad majores ordines ascendere, nisi prævia Sedis apostolicæ dispensatione* (2).

d. Le concile n'a rien statué quant à l'âge; l'ancienne législation continue donc à être en vigueur sur ce point; elle exige l'âge de sept ans, car Boniface VIII ordonna (3) : *Nullus episcopus vel quis alius* INFANTI ... *clericalem præsumat conferre tonsuram.* Or l'enfance s'étend légalement jusqu'à la septième année (4). Le concile de Trente marque aussi indirectement la septième année comme l'âge où il est licite de donner la tonsure, attendu qu'il n'admet que les confirmés, et qu'en général la Confirmation ne doit pas être conférée avant l'âge de sept ans (5). Du reste il faut que la septième année soit révolue (6). Aujourd'hui la tonsure est généralement conférée avec les ordres mineurs.

V. Le *ministre* de la tonsure, qui principalement était conférée par des prêtres, des diacres, et même des laïques (7), est, d'après la discipline ac-

(1) C. 6, X, *de Vita et honest.*, 3, 1.
(2) C. 7, 9, X, *de Cler. conj.*, 3, 3.
(3) C. 27, X, *de Privileg.*, 5, 33.
(4) Sess. XXIII, c. 4, *de Ref.*

(1) Sess. XXIII, c. 4, *de Ref.*
(2) Fagnani, *Comment. ad c.* 11, X, *de Ætate et qualit.*, 1, 14, n. 96.
(3) C. 4, *de Temp. ordin.*, in VI, 1, 9.
(4) C. 18, *Cod. de Jure deliber.*, 6, 30.
(5) Bened. XIV, *de Synodo diœces.*, l. VII, c. 10.
(6) Fagnani, *Comm. ad c.* 35, X, *de Præbendis*, 3, 5, n. 21.
(7) Mabillon, *Annal. Bened.*, *præf. ad sæcul. III.*

tuelle, *l'évêque compétent* pour conférer les Ordres (1); mais il y a d'autres personnes ecclésiastiques qui sont en droit de conférer la tonsure, soit en vertu du droit commun, soit en vertu d'un privilége pontifical, soit en vertu d'une délégation. Tels sont :

a. Les *cardinaux-prêtres,* qui, d'après une observance générale de l'Église romaine, peuvent conférer la tonsure aux ecclésiastiques de leur église (2).

b. Les *abbés* jouissent du même droit. L'éloignement de beaucoup de couvents du siége épiscopal empêchant les réguliers de recevoir la tonsure des mains de l'évêque compétent, l'habitude s'établit de bonne heure de faire donner la tonsure aux moines par les abbés qui les admettaient au couvent, et cela souffrait d'autant moins de difficulté que la tonsure des moines et des ecclésiastiques se ressemblait parfaitement à cette époque (3). Le second concile de Nicée (787) conféra expressément ce droit aux abbés, et cette disposition passa, avec quelques modifications, dans le *Corps de Droit canon* (4), et fut, avec quelques restrictions, confirmée par le concile de Trente (5). Ces restrictions se réduisent aux points suivants : l'abbé ne peut conférer la tonsure qu'autant qu'il est *prêtre, sacré* et *mitré*. Cependant les abbés non sacrés peuvent exercer le droit en question si l'évêque compétent a refusé trois fois et sans motif, malgré leur instance, de les consacrer (6), ou si un privilége pontifical leur a conféré formellement les droits des abbés consacrés, comme le fit, en 1487, le Pape Eugène IV en faveur des abbés de l'ordre de Cîteaux.

En outre le droit des abbés de conférer la tonsure se restreint aux réguliers de leur couvent, de sorte qu'ils ne peuvent licitement donner la tonsure à des religieux d'un couvent étranger, même sur la présentation d'un démissoire émané de l'évêque compétent (1).

c. Outre les abbés, certains prêtres peuvent conférer la tonsure quand ils en ont reçu le pouvoir du Pape (2).

Il n'est pas nécessaire que la tonsure soit conférée dans un lieu consacré, comme cela est exigé pour les ordres sacrés; elle peut l'être dans la demeure de l'évêque et dans tout lieu qui n'est pas contraire à la dignité de l'acte (3). De même elle n'est pas restreinte à certains jours fixes, ni à certaines heures marquées du jour. La cérémonie n'a pas besoin de se faire durant la célébration du saint Sacrifice. On peut, quant à la cérémonie même, consulter le *Pontifical romain*, *tit. de Clerico faciendo*.

VI. Une question fort controversée entre les théologiens et les canonistes est celle de savoir si la tonsure est un ordre réel, indépendant, ou si, comme le noviciat avant la profession, elle n'est que la préparation à la réception de l'Ordre. Sans vouloir nier la valeur des arguments contraires, nous pensons que ce n'est qu'une préparation. Les principaux motifs de cette opinion sont les suivants.

a. Primitivement la tonsure n'était pas séparée des premiers ordres et n'était qu'une cérémonie accessoire. Si elle a été séparée plus tard de l'ordina-

(1) Van Espen, *l. c.*, part. II, tit. 9, c. 2, n. 34.
(2) Bened. XIV, bull. *Ad audientiam*.
(3) Thomassin, p. I, l. III, c. 36, n. 16.
(4) C. 1, dist. 69; c. 11, X, *de Ætate et qualit.*, 1, 14; c. 3, *de Privileg.*, in VI, 5, 7.
(5) Sess. XXIII, c. 10, *de Ref.*
(6) C. 1, X, *de Supplenda neglig. præl.*, 1, 10.

(1) Cf. Bened. XIV, *de Synodo diœces.*, l. II, c. 11, n. 13. Seitz, *Droit des Curés*, II, 1, p. 467, *m.*
(2) Thomassin, p. I, l. II, c. 23, n. 11.
(3) C. 6, dist. 75.

tion même, cette modification, amenée par des circonstances purement extérieures, ne peut changer la nature de la tonsure en elle-même, c'est-à-dire qu'elle ne devint point un ordre par là et qu'elle resta, après comme auparavant, un simple rite, accompagnant et préparant l'Ordre proprement dit.

b. Quand, dans les lois de l'Église, les Ordres sont énumérés, il n'est jamais question de la tonsure ; partout c'est l'ordre du portier qui paraît le premier des ordres mineurs, par exemple, *c.* 1, *dist.* 77 : *Si quis episcopus esse mereiur, sit primum ostiarius, deinde lector*, etc. (1).

c. La collation de chaque ordre confère certaines fonctions sacrées, ayant des rapports plus ou moins directs avec l'Eucharistie ; on ne peut pas démontrer que ce soit le cas pour la tonsure.

d. Le concile de Trente distingue positivement la tonsure des ordres mineurs en disant (2) : *Nullus prima tonsura initiatus aut etiam in minoribus ordinibus constitutus*, etc. Le concile remarque de même (3) qu'il y a eu de tout temps plusieurs ordres destinés à l'administration des sacrements, *ita distributi ut, qui jam clericali tonsura insigniti essent, per minores ad majores ascenderent*. Il énumère au même endroit les Ordres sans parler de la tonsure.

e. La *congrégation du Concile* partage la même opinion. Un évêque, qui avait administré la tonsure à un candidat appartenant à un diocèse étranger, demanda s'il était, en conséquence de cet acte, passible de la suspension prononcée par le concile de Trente, *sess.* XXIII, c. *de Ref.* La congrégation répondit négativement, parce que le concile de Trente ne parle, dans ce passage, que de la collation des Ordres, auxquels la tonsure n'appartient pas.

f. Le *Catéchisme romain* se place au même point de vue lorsqu'il dit (1): *Incipiendum est a prima tonsura, quam quidem docere oportet quandam* PRÆPARATIONEM ESSE AD ORDINES ACCIPIENDOS. *Ut enim homines ad Baptismum exorcismis, ad Matrimonium sponsalibus præparari solent ; ita, quum tonso capite Deo dedicantur, tanquam* ADITUS *ad Ordinis sacramentum illis aperitur.* S. Thomas d'Aquin nomme aussi la tonsure le préambule des Ordres, *præambulum ad Ordines*, et l'on sait qu'elle est généralement considérée comme la porte de l'ordination, *janua ad Ordines.*

Cf. Fagnani, *Comment. ad c.* 11, X, *de Ætate et qualit.*, I, 14, n° 10 sq.; Reiffenstuel, *J. C.*, P. I, tit. XI, § 1, n. 10-25 ; Thomassin, P. I, l. II, c. 37-42 ; l'article ORDRES.

KOBER.

TORGAU (ARTICLES DE). Lorsqu'en 1530 la diète de l'empire eut été convoquée à Augsbourg par l'empereur Charles-Quint (2), l'électeur de Saxe chargea ses théologiens, Luther, Jonas, Bugenhagen et Mélanchthon, de rédiger un Mémoire sur les articles de religion en litige, afin qu'il pût d'avance décider « si, sous quelle forme, et dans quelle mesure, lui et d'autres États, qui avaient admis la pure doctrine ou l'avaient tolérée, pouvaient devant Dieu, en conscience ou prudemment, sans grave scandale, entrer en négociations. » Les théologiens rédigèrent ce Mémoire, auquel ils donnèrent pour base les articles de Schwabach (3) modifiés, et

(1) Cf. c. 5, dist. 93.
(2) Sess. XXIII, c. 6, *de Ref.*
(3) Ib., c. 2, *de Sacram. Ord.*

(1) P. II, c. 7, quæst. 13.
(2) *Voy.* AUGSBOURG (diète d').
(3) *Voy.* SWABACH (articles de).

le remirent à l'électeur à Torgau, et de là le nom que portent ces articles.

Cf. *Œuvres de Luther*, édit. de Walch, P. XVI, p. 681 sq.

TORGAU (LIVRE OU FORMULE DE). *Voyez* SYMBOLIQUES (*livres*) et CHYTRÆUS.

TORIBIUS. *Voy.* PRISCILLIANISTES.

TORQUÉMADA (JEAN). *Voyez* JEAN DE TURRÉCRÉMATA.

TORQUÉMADA (THOMAS). *Voyez* INQUISITION.

TOSCANE. *Voyez* ITALIE.

TOSTAT. *Voyez* ALPHONSE TOSTAT.

TOUL (*Tullum Leucorum*). L'évêché de Toul, situé dans une agréable vallée de la Moselle, est connu depuis Jules César et a été, comme la Lorraine, soumis aux gouvernements les plus divers. Après la division de l'empire romain sous Constantin le Grand, Toul, placé sous la juridiction métropolitaine de Trèves, appartint à la Belgique. Après le partage de l'empire frank, à la mort de Clovis, Toul fut soumis aux rois d'Austrasie; le traité de Verdun l'unit à la Lorraine, et dès lors la ville partagea la destinée de la contrée mal limitée à laquelle elle était associée. Cité assez considérable du temps des Romains, elle était devenue de bonne heure un siége épiscopal, mais non pas certainement dès le temps de l'apôtre S. Pierre, comme les historiens du moyen âge l'ont prétendu à dater du dixième siècle. Elle ne le devint que vers le milieu du quatrième siècle. « Il ne faut pas s'étonner, dit dom Calmet (1), de ce que presque toutes les églises épiscopales, comme les plus illustres maisons régnantes, sont si jalouses de leur haute origine qu'elles vont souvent, dans leurs prétentions, jusqu'aux exagérations les plus invraisemblables et les plus fabuleuses. L'ancienneté est toujours un titre de noblesse. On désire non-seulement vivre dans le souvenir de la postérité, mais participer au respect qui est acquis à ceux qui nous ont précédés glorieusement et dont la série remonte fort haut. Les Églises ont encore un autre intérêt à se vieillir. Il est glorieux d'avoir reçu la foi directement des apôtres. Plus la source est ancienne, plus la foi est pure, puis il est honorable d'avoir conservé, à travers tant de siècles, le trésor précieux de la tradition, et d'avoir défendu la vérité de la religion durant les persécutions des premiers siècles. L'Église de Toul est certainement très-vénérable par son antiquité, par la sainteté de plusieurs de ses évêques, par la pureté de sa foi, par les mérites de son clergé, par l'étendue de son ressort, par la multitude de couvents célèbres qui sont compris dans ses limites. Il est naturel que cette Église se montre jalouse de maintenir ses avantages, qu'elle défende avec chaleur la mission de ses premiers évêques, et qu'elle cherche à les placer aussi haut que le permet la vraisemblance historique. Mais on ne peut que blâmer ceux qui dépassent les bornes de cette vraisemblance. Les saints ne sont pas honorés par des louanges exagérées; on les blesse en recourant au mensonge, et vouloir embellir leur vie par des fables, c'est leur manquer de respect. »

D. Calmet démontre, dans sa Dissertation sur les premiers évêques de Toul, que *S. Mansuetus* (Mansui), qui fut le fondateur et le premier évêque de cette Église, appartint au milieu du quatrième siècle, et les Bollandistes ont confirmé cette donnée par de nouvelles preuves (1).

Les successeurs immédiats de S. Mansui furent *S. Amon*, *S. Alchas*, *S. Cel-*

(1) *Dissert. sur les premiers évêques de l'Église de Toul.*

(1) *Acta SS.*, t. 1, Sept., p. 634.

sin, S. Auspicius (v. 450), *S. Ursus* (sous le règne de Clovis, v. 488), et *S. Aper* (v. 500). L'évêque le plus célèbre de Toul fut *Bruno*, cousin de l'empereur Conrad, qui devint Pape sous le nom de Léon IX (1048) et fut canonisé. Le territoire de Toul, Metz et Verdun, placé, avons-nous dit, du temps des Romains, sous la juridiction politique de la métropole de Trèves, avait fait partie de la province belgique. Lorsque, sous la domination franke, le système des métropoles ecclésiastiques se constitua dans les Gaules, l'ancienne province politique devint la province ecclésiastique. Metz, Toul et Verdun devinrent les évêchés suffragants de Trèves, et demeurèrent sous sa juridiction jusqu'au concordat de 1801, quoiqu'ils eussent été enlevés à l'empire germanique et unis à la France avant cette époque (1).

Les évêchés de Toul, de Metz et de Verdun avaient, comme les églises épiscopales de l'empire germanique, des possessions considérables; les empereurs, à qui, depuis 924, le royaume de Lorraine était échu, l'avaient morcelé, avaient doté ces trois diocèses, et avaient formé du reste le duché de Lorraine. Les évêques de ces trois siéges ne reconnaissaient pas d'autre souverain que l'empereur, et prirent (celui de Toul à dater du douzième siècle) le titre de princes du saint-empire romain, qu'ils conservèrent jusqu'à la révolution française.

Peu de diocèses ont soulevé autant de troubles, de conflits et de contestations pour les élections épiscopales que celui de Toul. Avant la guerre des investitures les empereurs d'Allemagne s'étaient moins mêlés des élections de Toul que de celles de l'intérieur de leur empire, et les chapitres étaient plus libres à cet égard dans la province ecclésiastique de Trèves que partout ailleurs. Mais, durant la guerre des investitures, il y eut une double élection (1108), la majorité du chapitre ayant élu *Ricuin de Commercy*, la minorité *Conrad de Schwarzenbourg*. Ce dernier fut appuyé par l'empereur Henri V. Le Pape Pascal II approuva la nomination du premier et décida que son compétiteur porterait le titre d'évêque de Toul, sans en remplir les fonctions.

Après la conclusion du concordat calixtin, en 1123, le chapitre exerça paisiblement, pendant 144 ans, son droit d'élection; mais en 1271 les divisions du chapitre, qui ne put s'entendre sur le choix d'un évêque, décidèrent la cour de Rome à lui enlever, pour ainsi dire à jamais, son ancien privilége. *Gilles de Sorcy* étant mort en 1271, le chapitre fit quatre élections successives, qui furent chaque fois *doubles*; ne parvenant pas à s'entendre, il laissa le siége vacant pendant plusieurs années. Le Pape Nicolas III cassa les quatre élections et conféra le siége au Franciscain *Conrad Probus*; celui-ci mourut à Rome en 1296, et le Pape Célestin V lui donna pour successeur, sous le titre d'une *vacatio in curia*, *Jean de Sirk*. Le même Pape conféra le siége, de nouveau vacant en 1305, a *Guy de Pernes*, et le successeur de Célestin, Clément V, trouva le droit du Saint-Siége tellement assuré qu'il put sans difficulté nommer à la vacance du siége. Quoique le chapitre fît de temps à autre de l'opposition, il ne parvint plus à ressaisir son privilége évanoui. La curie romaine fit un usage si large des règles de la chancellerie, tantôt en nommant, sous prétexte de vacance, tantôt pour motif de la translation de l'évêque à un autre siége, tantôt pour cause de survivance promise, tantôt par voie de postulation, que le chapitre ne put plus exercer son droit. De là vint qu'une foule d'étrangers,

(1) *Voy.* TRÈVES.

d'Italiens surtout, devinrent évêques de Toul. En 1494, le siége étant venu à vaquer, le Pape Alexandre VI annonça au chapitre qu'il avait conféré la survivance de l'évêché. Malgré cet avis le chapitre procéda à l'élection; mais le Pape refusa d'approuver la nomination de l'élu. L'empereur Maximilien Ier prit le candidat évincé sous sa protection; Alexandre ne voulut pas céder et alla jusqu'à interdire tout le diocèse. De là, entre la noblesse et le peuple, une déplorable division, qui ne prit fin que par le singulier arrangement en vertu duquel l'évêque *Orty de Blamont*, élu par le chapitre, et *Jean de Maradez*, nommé par le Pape, se partagèrent également les revenus du diocèse, tandis que le premier seul exerçait les fonctions épiscopales. Après bien des efforts le chapitre parvint, en 1544, à faire agréger le diocèse de Toul au concordat de l'Allemagne, quant aux cathédrales; pour le reste des églises la cour de Rome exerça son droit de nomination comme par le passé. Toutefois Rome et les ducs de Lorraine surent toujours exercer assez d'influence sur la nomination de l'évêque pour que le privilége du chapitre fût singulièrement amoindri.

Enfin, en 1768, la Lorraine étant échue à la couronne de France, les rois de France pourvurent à la nomination des évêques.

Le diocèse de Toul, quant à son étendue, demeura, jusqu'à la fin du dix-huitième siècle, le plus vaste des diocèses de France. Il était divisé en quatre archidiaconés: le grand archidiaconé de *Toul* (avec 1 décanat), celui de *Port* (avec 5 décanats), celui des *Vosges* (4 décanats), et celui de *Ligny* (avec 5 décanats). Sous le règne de Louis XVI (1777) de notables parties du diocèse furent incorporées aux deux siéges nouveaux de Nancy et de Saint-Dié, qui, l'un et l'autre, demeurèrent subordonnés à la juridiction métropolitaine de Trèves. Aujourd'hui, et depuis le concordat de 1801, Toul a cessé d'être un siége épiscopal; il n'est plus qu'un chef-lieu d'arrondissement du département de la Meurthe; il fait partie du diocèse de Nancy, dont toutefois les évêques portent le titre d'évêque de Nancy et de Toul.

Cf. Wastelain, *Description de la Gaule Belgique, selon les trois âges*, p. 280; Thibault, *Histoire des lois et usages de la Lorraine et du Barrois dans les matières bénéficiales*, p. 25-30, 52; Calmet, *Hist. ecclés. et civile de la Lorraine*, t. I, p. XXVI-XXXV; les articles France et Révolution.

Marx.

Toula. *Voyez* Goths.

Toulouse (*Tolosa*). Nous parlerons, dans cet article, du *diocèse*, des *conciles* et de l'ancienne *université* de Toulouse. Toulouse est une ville fort ancienne; elle était, cinq siècles avant l'ère chrétienne, la capitale des Tectosages. Après la conquête de Carthage les Romains s'emparèrent de Toulouse, l'élevèrent au rang de ville libre et de capitale de la Gaule narbonnaise. Elle prospéra rapidement, les sciences et les arts y fleurirent jusqu'au moment de l'invasion des Barbares. Elle fut conquise d'abord par les Cimbres et les Teutons, plus tard par les Vandales et les Visigoths; ces derniers l'accablèrent de maux. Clovis chassa les Visigoths. Toulouse devint la capitale de l'Aquitaine, et, placée sous l'empire des Franks, elle fut régie par un comte. La province passa alternativement, jusqu'au treizième siècle, des mains des rois de France dans celles des ducs, des marquis et des comtes, qui finirent par se rendre indépendants de la couronne. Parmi les comtes on distingue surtout Raymond de Saint-Gilles, le Croisé, que louèrent

à l'envi le Tasse et les chroniqueurs; puis Raimond VI, qui seconda puissamment les Albigeois et amena ainsi la ruine de sa maison. Le fameux Simon de Montfort, placé à la tête de l'armée des croisés, soumit Raimond, dont le fils, Raimond VII, signa la paix avec S. Louis, à la condition que sa fille Jeanne épouserait Alphonse, frère du roi, et qu'à défaut d'héritiers mâles le comté de Toulouse écherrait en partage à la France, ce qui arriva en 1271.

Après cette incorporation Toulouse devint la capitale du Languedoc, et elle conserva toujours quelque chose de son ancienne importance. Les états généraux de cette magnifique province devinrent célèbres; les arts, le commerce prospérèrent dans cette cité, toujours active et littéraire, et dont les états provinciaux se composaient, en 1789, de trois archevêques, de vingt évêques, de vingt-trois barons et de soixante-huit députés des villes.

Diocèse. Le siége épiscopal de Toulouse remonte au milieu du troisième siècle. Le Pape S. Fabien avait, en 245, envoyé sept évêques dans les Gaules, où le Christianisme avait largement répandu sa semence, et dont il fallait organiser les Églises et assurer les progrès (1).

I. *S. Saturnin*, l'un de ces sept prélats, fixa, sous le consulat de Décius et de Gratus (250), son siége à Toulouse, et, de là, évangélisa la contrée environnante. Ce fut le premier évêque de Toulouse. Les actes authentiques de son martyre (2) racontent que, lorsque le saint évêque se rendait dans sa petite église, les oracles du Capitole restaient muets. Ce miracle exaspéra les païens, qui s'emparèrent de l'évêque et l'amenèrent devant le juge. Saturnin confessa courageusement sa foi, fut cruellement torturé, et enfin attaché au pied d'un taureau furieux qui l'emporta et le mit en pièces. Au quatrième siècle on éleva une magnifique église au lieu où reposaient ses reliques, qui sont enfermées dans une châsse splendide. L'église de Saint-Sernin (Saturnin) demeura longtemps la cathédrale et fut remplacée plus tard par la métropole de Saint-Étienne.

Toulouse était autrefois riche en monuments; on y comptait quatre-vingts églises, ce qui valut à cette ville le surnom de Rome de la Gascogne. Outre les deux églises déjà citées on remarquait: 1° celle de la Dalbade, qui possède les tombeaux des chevaliers de Malte; 2° celle de la Daurade, où se célèbre tous les ans la bénédiction des fleurs en or et en argent destinées aux vainqueurs des Jeux floraux, et *qui*, autrefois, était ornée de mosaïques nombreuses, détruites lors de la Révolution, et parmi lesquelles se trouvait le portrait de Clémence Isaure, fondatrice de l'académie des Jeux floraux; 3° l'église des Dominicains, autrefois une des plus belles et des plus riches en objets d'art. C'est là que reposaient les restes de S. Thomas d'Aquin, dans un magnifique reliquaire surmonté d'un somptueux mausolée quadrangulaire. Les monuments ont été détruits; l'église est devenue une caserne, et les restes de S. Thomas ont été transportés dans la cathédrale.

II. Le successeur de S. Saturnin fut *S. Honorat*, dont le corps repose à côté de celui de son prédécesseur et est encore vénéré de nos jours avec celui-ci.

III. Il fut remplacé par *S. Hilaire*, qui fit élever une chapelle sur la tombe du premier évêque.

IV. *Mamertin*. On voit un évêque de ce nom au concile d'Arles, en 313.

V. *Rhodanius* combattit vigoureu-

(1) Gregor. Turon., *Hist. Franc.*, l. I, c. 28.

(2) Ruinart, *Acta Martyr.* Tillemont, t. III, p. 297. Rivet, *Hist. eccl.*, t. I.

sement les progrès menaçants de l'arianisme, soutint la doctrine de l'Église au concile de Béziers, et fut exilé en Phrygie, avec S. Hilaire de Poitiers. Les Toulousains se montrèrent dignes de leur pasteur. S. Hilaire raconte qu'en vain l'empereur Constance employa tous les moyens de contrainte contre les prêtres et le peuple pour leur faire élire un évêque arien. Le clergé et le peuple demeurèrent fidèles à Rhodanius.

VI. *S. Silve.* Les Priscillianistes s'étaient répandus dans le midi des Gaules et y propageaient des erreurs manichéennes. Ces erreurs ne purent jamais être entièrement extirpées, et il est très-vraisemblable que les Albigeois ne furent que des descendants de ces anciens hérétiques, comme ils furent les précurseurs des prétendus réformateurs.

VII. *S. Exupère*, un des flambeaux de l'Église gallicane. Grégoire de Tours en parle avec de grands éloges (1). L'évêque écrivit au Pape Innocent I[er] à l'occasion des hérésies répandues par Vigilance, qui dogmatisait non loin de Toulouse. La réponse du Pape fut un anathème contre l'hérésiarque. Sicinius, moine de Toulouse, se rendit à Bethléhem, auprès de S. Jérôme, et apporta dans les Gaules la réfutation écrite par ce docteur des erreurs de Vigilance Toulouse eut aussi à se glorifier du séjour de Sulpice Sévère. Exupère acheva la construction de la basilique de Saint-Saturnin, commencée sous S. Silve, et sauva la ville de l'invasion des Vandales, en 406 (1). Mais bientôt après vint le tour des Goths, qui s'emparèrent de la ville.

On n'est pas certain que *Maxime* ait été évêque de Toulouse. Après un intervalle de cinquante ans on trouve sur le siége épiscopal :

(1) *Hist.*, II, 13.

VIII. *Héraclien*, qui assista, en 506, au concile d'Agde, où l'on décida qu'il y aurait un synode annuel et que le prochain synode serait tenu à Toulouse; il ne put avoir lieu par suite de la mort d'Alaric, roi des Goths.

IX. *Gerber* mourut vers le milieu du sixième siècle. On lui attribue la fondation du couvent de Muret.

X. *Magnulf* était évêque de Toulouse lorsque Gondoald voulut disputer le trône de France à ses légitimes possesseurs. L'évêque s'opposa aux tentatives de l'usurpateur (1), fut maltraité et banni; mais il revint à Toulouse après la mort de Gondoald et assista au concile de Mâcon.

XI. *Willegiselus* assista au concile de Reims, en 625.

XII. Après lui le vœu du peuple appela, de la célèbre abbaye de Fontanella, en Normandie, *S. Érembert.* Ce saint prélat ne voulut pas mourir dans sa dignité épiscopale; il s'en démit et retourna finir ses jours dans la solitude, en 671 (2).

XIII. *Arricho* administra vers 785 et signa les actes du concile de Narbonne, en 791.

XIV. *Mancio*, à peine connu dans l'histoire par quelques vers du célèbre évêque d'Orléans, Théodulphe.

XV. *Samuel* s'occupa activement des écoles, parmi lesquelles on distinguait celles du couvent de Saint-Saturnin et de Notre-Dame. Il prit résolûment parti contre le roi Charles-le-Chauve, qui assiégeait Toulouse (843-844) et qui fit assassiner traîtreusement Bernard, duc de Septimanie. En 829 il présida le second concile de Toulouse, dont les actes n'ont pas été conservés. Samuel était, à tous égards, un pasteur éclairé. Quelques chroniqueurs lui donnent pour successeur *Salomon*,

(1) Greg. Tur., *Hist.*
(2) Bolland., *Vita SS.*

dont un diplôme de 859 fait mention. D'autres pensent que c'est de Samuel qu'il est question dans ce document.

XVI. *Élisachar*, en 861.

XVII. *Bernard Ier* ou *Bernon*, évêque en 883, assiste en 886 au synode de Nîmes. Il vivait encore en 890.

XVIII. *Armanus* (905) assista, en 910 et 911, aux synodes de Saint-Tiberi et Fontecouverte, et l'on rencontre encore son nom dans une charte de 922.

XIX. *Hugues Ier*, dont on a conservé une lettre adressée au Pape Jean X; il assista en 937 au concile d'Ausède..

Quelques auteurs placent *Islo* entre les deux prélats précédents.

XX. *Ato Ier* est élu en 972; il meurt en 974.

XXI. Il a pour successeur *Islus*, jusqu'en 986.

XXII. *Altus*. On ignore l'année de sa mort.

XXIII. *Raimond Ier*, dont il est fait mention en 1004. Il convoqua les évêques au troisième synode de Toulouse, pour prendre des mesures contre l'oppression des grands, et obtint du Pape Jean XVIII une bulle confirmant toutes les possessions des églises de Saint-Étienne, de Saint-Saturnin et de l'abbaye de la Daurade.

XXIV. *Pierre Ier*, pieux en toute occasion et belliqueux quand il le fallait, soutint le Normand Roger contre les Maures.

XXV. *Arnauld Ier* assiste en 1032 à la dédicace de l'église de Ripoll.

XXVI. *Bernard II*. Il en est question dans un diplôme de 1035 (1).

XXVII. *Hugues II* signe les actes du concile de Narbonne (1043).

XXVIII. *Arnauld II* assiste en 1045 à la dédicace de l'église de Saint-Martin, et en 1056 au quatrième concile de Toulouse, ordonné par le Pape Victor II. Dans le treizième canon de ce concile les Pères s'élèvent contre la simonie, insistent sur l'obligation du célibat des prêtres, mettent un frein aux empiétements des comtes de Toulouse, et statuent qu'on ne peut être évêque qu'à l'âge de 30 ans. Arnauld mourut vers 1059.

XXIX. *Durano de Dome*, abbé de Moissac. Il administra fort heureusement son diocèse, assista au cinquième concile de Toulouse, présidé par le célèbre Hugues de Cluny, et en 1068 à un autre concile dont les actes sont perdus. Il mourut en mai 1071. Il avait conservé durant son épiscopat le titre d'abbé de Moissac et avait continué à diriger l'abbaye.

XXX. *Isarn* s'appliqua activement à la réforme de la discipline ecclésiastique. Il confia Notre-Dame de la Daurade et Saint-Saturnin aux moines de Cluny, dirigés par S. Hugues. Les chanoines de la cathédrale furent soumis à la vie commune; l'évêque fut efficacement assisté dans ses louables efforts par le comte Guillaume. Il en résulta des calomnies contre l'évêque, qui se justifia devant le synode de Toulouse, en 1090. Il assista au concile de Narbonne, en 1091, et reçut le Pape Urbain II, qui consacra la nouvelle église de Saint-Sernin le 24 mai 1096. Il assista de même au concile de Clermont, où la croisade fut décidée. Le premier seigneur qui prit la croix fut le vaillant Raimond de Saint-Gilles, comte de Toulouse. Isarn s'opposa avec peine à l'entraînement général. Il eut le bonheur d'apprendre avant sa mort la prise de Jérusalem et les exploits héroïques de Raimond. Il mourut vers 1106.

XXXI. *Amélius Raimond de Puy* (1106) fonda l'hospice des chevaliers de Saint-Jean à Toulouse, assista au deuxième concile de Toulouse, présidé par Richard d'Albano, légat du Pape, prêta son concours à Robert d'Arbrissel,

(1) Mabill., *Dipl.*, 615.

moine de Fontevrault, pour fonder, près de Toulouse, un couvent de son ordre, qui devint la maison-mère de plusieurs autres couvents. Il mourut en 1139.

XXXII. *Raimond II de Lautra* (1140) paraît dans plusieurs diplômes. Il meurt en 1163.

XXXIII. *Bernard III, Bonhomme*, ancien prieur de Saint-Étienne; le nécrologe place sa mort en mars 1164.

XXXIV. *Gérald de la Barthe* est cité dans de nombreux documents jusqu'en 1172.

XXXV. *Hugues III*, abbé de Saint-Saturnin, fut élevé sur le siége de Toulouse et y demeura très-peu de temps; il mourut en 1175.

XXXVI. *Bertrand Ier de Villemur*.

XXXVII. *Gozzelin*.

XXXVIII. *Fulcrand*, décembre 1179. L'autorité des évêques fut fort restreinte par les empiétements des grands, et Guillaume de Puylaurens dit que, sans la permission des seigneurs, les évêques ne pouvaient visiter les paroisses. Il mourut en octobre 1200.

XXXIX. L'archidiacre d'Agen, *Raimond III de Rabastens*, qui fut déposé par Rome pour cause de simonie.

XL. *Foulque de Marseille*, l'un des célèbres troubadours du Midi, après s'être fait moine de l'ordre de Cîteaux, avait été élu évêque. Son administration fut très-agitée. Depuis quelque temps l'hérésie des Albigeois, soutenue par le comte Raimond, s'était répandue dans le Midi et avait trouvé des protecteurs nombreux et puissants parmi les gentilshommes. Le peuple lui-même, surtout celui de Toulouse, ne donna jamais beaucoup d'adhérents à l'hérésie. L'esprit de parti a représenté Foulque comme le modèle des prélats jaloux et des tyrans sanguinaires, et a prétendu qu'il poussa son diocèse au bord de l'abîme. La vérité est loin de ces exagérations. La conduite inquiète et perfide de Raimond VI, l'opiniâtreté des comtes de Foix et de Comminges furent les principales causes de la ruine de cette magnifique et malheureuse province. Foulque se montra actif et vigilant, seconda vigoureusement le comte de Montfort, défendit ses intérêts au concile de Latran, sous Innocent III, et détermina Toulouse à se soumettre à Montfort. Plus tard il prêcha la continuation de la croisade contre les hérétiques, fut obligé d'abandonner Toulouse au retour de Raimond, et mourut le jour de Noël (1231). On a conservé des poésies religieuses qui datent des dernières années de ce prélat (1).

XLI. *Raimond IV de Felgar*, adversaire décidé de l'hérésie, ancien provincial des Dominicains, demeura trente-neuf ans sur son siége épiscopal et rendit de grands services à l'Église. En 1234 on procéda solennellement à la canonisation de S. Dominique; on exhuma les reliques de S. Saturnin en 1258; de nombreuses fondations eurent lieu; l'évêque favorisa largement les ordres de Saint-François et de Saint-Bernard. Il mourut le 19 octobre 1279.

XLII. Le chapitre élut son prévôt, *Bertrand de l'Isle*. Ce prélat acheva le chœur actuel de la cathédrale, dans le style gothique, qui se répandait alors dans le midi de la France. Son testament est remarquable. Il légua son immense fortune à de bonnes œuvres (2), en instituant ses héritiers le Christ, les pauvres, de jeunes filles qu'il dota, les églises et les couvents de son diocèse.

XLIII. *Hugues Mascaron*, son suc-

(1) Du Mége, *Hist. des inst. de Toulouse*. Cf. Albigeois. Hurter, *Innocent III*, t. II, etc.

(1) Catel, *Hist. du Languedoc*.
(2) Id., *ib*.

cesseur, mourut à Rome en 1296, après avoir ordonné qu'on transportât son corps à Toulouse.

XLIV. *S. Louis de Sicile*, petit-neveu de Louis IX, de la famille royale de Naples, ayant renoncé au trône, entra dans l'ordre de Saint-François et devint évêque de Toulouse. Il continua à porter son costume religieux, prêcha souvent et avec ardeur, vécut comme un saint, et mourut à Brignoles, où il était né, le jour anniversaire de sa naissance, le 19 août 1297, à l'âge de vingt-trois ans. Le Pape Jean XXII le mit au nombre des saints. On voit sa statue au musée de Toulouse.

XLV. *Arnaud Roger de Comminges*, prévôt du chapitre, fut élu par le Pape ; il mourut bientôt après.

XLVI. *Pierre II de la Capelle-Taillefer*, élu grâce à l'intervention du Pape Boniface VIII, fut créé cardinal par Clément V. Il mourut en 1312.

XLVII. *Gaillard de Pressac* fut le *dernier évêque* de Toulouse. Il dut cette dignité à son oncle, le Pape Clément V.

XLVIII. Le Pape Jean XXII, établi à Avignon, érigea Toulouse en *siége métropolitain;* plusieurs siéges épiscopaux lui furent donnés comme suffragants. L'évêque de Pressac dut être transféré à Riez, mais il refusa. Il fut remplacé par *Raimond de Comminges*, évêque de Maguelonne, élu en 1317, créé cardinal en 1327. Ciaconius raconte qu'après la mort de Jean XXII les cardinaux offrirent la tiare à l'archevêque, à la condition qu'il résiderait à Avignon, mais qu'il refusa. C'est à lui que Toulouse dut le couvent des chanoinesses de Saint-Augustin. Il présida un concile à Toulouse en 1319; il résigna sa charge, et mourut à Avignon le 20 novembre 1348.

XLIX. *Guillaume de Laudun*, élu en 1327, résigna également son titre et se retira chez les Dominicains d'Avignon.

L. *Raimond de Canillac*, élu en 1345, fut créé cardinal-prêtre en 1350, évêque de Préneste en 1351, et mourut à Avignon en 1373.

LI. *Étienne Aldobrandi*, archevêque d'Arles, transféré à Toulouse en 1350, lors de la promotion de Raimond au cardinalat. On cite une bulle de Clément VI, en faveur de l'archevêque, datée de 1352.

LII. *Godefroi de Virlox* (1368). Il assiste au concile de Lavaur, établit les Dominicaines à Toulouse, et meurt en 1378.

LIII. *Jean de Cardaillac*, nommé en 1378 par le Pape Urbain V. Il fit fondre la grosse cloche qui fut longtemps connue sous son nom. Il mourut en 1390.

LIV. *François de Conzié*, archevêque d'Arles, transféré à Toulouse par le Pape Clément VII, passa bientôt de Toulouse à Narbonne.

LV. *Pierre de Saint-Martial*, évêque de Carcassonne, fut nommé à Toulouse par le même Pape ; il exposa à la vénération des fidèles le saint Suaire dans la nouvelle église de Saint-Roc, fonda divers établissements, fit faire de précieux reliquaires, et mourut en 1401.

LVI. *Vital de Castelmauron.* L'antipape Pierre de Lune (Benoît XIII, opposa à cet archevêque, canoniquement élu, l'évêque de Saint-Pons, ce qui amena des troubles, au bout desquels Vital l'emporta. Il mourut en 1410, au moment où il pouvait rendre de grands services à son Église.

LVII. *Dominique de Florence*, Dominicain, d'abord évêque de Saint-Pons, assista au concile de Constance en 1414 et mourut en 1422.

LVIII. *Denys Dumoulin*, élu par le chapitre, devint plus tard évêque de Paris.

LIX. Il eut pour successeur son frère, *Pierre Dumoulin*, qui remplit sa charge avec zèle et mourut en 1451. Son épitaphe le nomme *Poetarum monarcha.*

LX. *Bernard de Rozier* (*de Rosergio*), évêque de Montauban. Ce savant prélat avait été vingt ans recteur de l'université de Toulouse ; il mourut le 18 mars 1474.

LXI. *Pierre de Léon*, nommé par le Pape Sixte IV, eut une heureuse administration († 1491).

LXII. *Hector de Bourbon*, transféré de Lavaur. Le chapitre lui opposa le prévôt de la cathédrale, Durozier. Le Saint-Siége décida en faveur du premier, ce qui causa des divisions dans le clergé († 1502).

LXIII. *Jean II d'Orléans*, cardinal de Longueville, élu en 1533, à l'âge de 18 ans. Léon X l'autorisa plus tard à occuper en même temps l'évêché d'Orléans. Ce fut un prélat prudent et zélé ; ses statuts synodaux furent longtemps observés ; le chapitre métropolitain fut sécularisé.

LXIV. *Gabriel de Grammont*, cardinal archevêque de Bordeaux, fut transféré à Toulouse, et nommé ambassadeur de François Ier à la cour de Clément VII et de l'empereur Charles-Quint. Il mourut le 7 juin 1534. Ce fut durant son épiscopat que le protestantisme se répandit en Languedoc, grâce à la protection que lui accorda Marguerite de Valois, reine de Navarre. Mélanchthon alla trouver cette princesse, dit-on, en 1530. L'hérésie fit de grands progrès à Toulouse en 1552 ; mais le calvinisme prit bientôt la place du luthéranisme. Calvin, chassé de Paris, trouva aide et protection auprès de Marguerite, au château de Nérac ; Théodore de Bèze, à la cour de Navarre. La nouvelle doctrine prospéra en Béarn, grâce à la faveur que lui accorda Jeanne d'Albret, qui ne dédaignait pas de monter elle-même en chaire et d'expliquer le *Credo* aux gens qui l'entouraient.

LXV. *Odet de Châtillon-Coligny.* L'agitation fut à son comble sous son épiscopat. Frère de l'amiral de Coligny, l'archevêque le suivit dans la voie de l'erreur et donna le scandale d'une apostasie publique. Il épousa Isabelle de Hauteville sans être canoniquement poursuivi ; on toléra sa femme à la cour, on la nomma *madame la cardinale*. Le Pape Pie IV déposa cet archevêque et l'excommunia ; le concile de Trente en fit autant. Ce fut au milieu de ces circonstances déplorables que le calvinisme s'étendit de plus en plus dans le ressort du diocèse de Toulouse, et cette ville elle-même serait sans doute devenue calviniste sans le zèle d'un clergé fidèle, qui lutta vivement contre les novateurs. On distingua parmi ces prêtres dévoués particulièrement les prédicateurs Melchior Flavin et Albin de Sérès. Ils sauvèrent la ville et la foi de l'Église.

LXVI. *Antoine Saguin* avait remplacé, en 1550, l'archevêque apostat. Celui-ci vint à la tête des troupes protestantes, et en s'appuyant de l'autorité de sa famille, revendiquer son siége. On finit par s'en débarrasser.

LXVII. En 1562 le siége archiépiscopal fut occupé par le cardinal *George d'Armagnac*, prélat savant, ferme, zélé, qui sauva le diocèse de ses ruines. Stimulés par le fanatique sectaire Barelles, les Calvinistes de Toulouse recoururent aux armes ; les Catholiques se défendirent ; la lutte dura plusieurs jours et plusieurs nuits dans les rues de Toulouse, où l'on se battit avec acharnement. Les protestants, vainqueurs sur divers points, firent éclater leur fureur insensée contre les églises et les couvents ; ils outragèrent et massacrèrent les religieuses du couvent de Saint-Pantaléon. Cependant la victoire

demeura définitivement aux Catholiques, qui se livrèrent à de terribles représailles. La nécessité de se défendre contre des attaques toujours renouvelées obligea les Catholiques à se serrer les uns contre les autres; ils formèrent alors le noyau de la *Ligue*, devenue si fameuse. Toulouse s'unit aux Guises pour résister énergiquement aux novateurs. Jeanne d'Albret, de son côté, appela à son aide les Anglais, qui, conduits par Montgomery, ravagèrent le midi de la France et y commirent d'affreux excès, vis-à-vis desquels le massacre de la Saint-Barthélemy ne fut qu'un jeu d'enfants. Le cardinal d'Armagnac assista au colloque de Poissy et y porta la parole. Aussi habile dans le maniement des affaires civiles que dans le gouvernement de l'Église, il administra la province au nom du roi. Il fit venir à Toulouse les Jésuites et les Chartreux, et l'Église vénère en lui une des gloires de l'épiscopat du seizième siècle. Nommé archevêque et colégat d'Avignon en 1577, il remit le siége de Toulouse à

LXVIII. *Paul de Foix*, prélat renommé pour sa science. Charles IX l'envoya en ambassade en Angleterre, à Venise et à Rome. L'archevêque ne prit jamais possession de son siége, et mourut en 1584, à Rome, avec une réputation de haute piété.

LXIX. *François II de Joyeuse*, d'abord archevêque de Narbonne, rétablit activement la discipline ecclésiastique et présida dans ce but un synode en 1590. Il conserva les deux diocèses dans sa main, jusqu'au moment où il résigna celui de Toulouse entre les mains du

LXX. Cardinal *Nogaret de Lavalette*. Sous son épiscopat les Carmes et les Théatins s'établirent à Toulouse. Le cardinal, plus soldat que prêtre, créature de Richelieu, fut placé à la tête de l'armée royale. Il mourut des suites des blessures qu'il reçut à Rivoli, en Italie, en 1639.

LXXI. Il laissa heureusement son siége à son ancien précepteur, *Charles de Monchal*, savant helléniste et hébraïsant, qui avait corrigé le texte d'Eusèbe. Il s'appliqua à réformer les mœurs des fidèles, visita les plus petites paroisses de son diocèse, releva partout le clergé. Son vaste savoir théologique était généralement apprécié par ses collègues, dont, à dater de 1645, il présida les assemblées. Il mourut à Carcassonne le 11 septembre 1651, et eut pour successeur.

LXXII. *Pierre de Marca*. Ce savant jurisconsulte avait d'abord été marié; mais, n'ayant pas d'enfant, et sa femme étant morte, il entra dans les Ordres et devint évêque de Conserans (1). Devenu archevêque de Toulouse, il s'occupa beaucoup de travaux historiques, fut, en vue de son mérite, appelé au siége de Paris, et mourut au moment d'être installé, le 29 juin 1662 (2). Il avait activement poursuivi la secte de Jansénius, et l'idée des cinq propositions condamnables dans le sens de l'auteur était due à P. de Marca. Toulouse lui fut redevable de plusieurs établissements, entre autres de la confrérie des Frères cordonniers, qui travaillaient en commun, du séminaire des Irlandais et du couvent de la Visitation.

LXXIII. *Charles-François-Louis d'Anglure de Bourlemont*, transféré d'Aire et de Castres à Toulouse, n'y vécut que jusqu'au 25 novembre 1669. Son épitaphe loue le zèle qu'il déploya contre l'hérésie.

LXXIV. *Pierre de Bonzi*, Florentin, cardinal, archevêque en 1672, transféré dès 1673 à Narbonne.

LXXV. *Joseph de Montpezat de Carbon*, nommé en 1674, mort en 1687,

(1) Aujourd'hui Saint-Lizier, dans l'Ariége.
(2) *Voy.* MARCA (Pierre de).



après avoir fondé plusieurs établissements.

LXXVI. *Jean-Baptiste-Michel Colbert de Villacerf*, évêque de Montauban, transféré à Toulouse le 15 août 1687, ne prit possession qu'en 1694. Il fut plus heureux dans ses œuvres pieuses que dans ses constructions, auxquelles il adapta le style de Mansart, alors à la mode.

LXXVII. *René-François de Bauveau* avait d'abord administré les diocèses de Bayonne et de Tournay ; on vantait la sagesse de son esprit, la dignité de sa personne, l'habileté de sa conduite. Il protégeait les savants, et fut spécialement favorable aux deux historiens connus, dom de Vic et dom Vaissette (1). En 1719 il fut transféré à Narbonne.

LXXVIII. *Henri de Nesmond*, transféré d'Albi à Toulouse, mort le 27 mai 1727, successeur de Fléchier à l'Académie française. Il était estimé comme prédicateur, prêcha un Avent et un Carême devant Louis XIV, et parlait au roi dans les assemblées des états. Un jour que la mémoire lui manqua le roi lui dit : « Je suis heureux, Monsieur l'archevêque, que vous me donniez le temps de goûter les belles choses que vous venez de me dire. » Il laissa toute sa fortune aux hôpitaux de Toulouse.

LXXIX. *Jean-Louis de Balbis de Berton de Crillon*, nommé le 30 juillet 1727 ; il présida un synode à Toulouse en 1728 et fut transféré à Narbonne en 1739.

LXXX. *Charles-Antoine de la Roche-Aymon*, d'abord évêque de Tarbes, cardinal, grand-aumônier de France, transféré à Narbonne, plus tard à Reims, baptisa, confirma Louis XVI, lui donna la première communion, le maria et le sacra.

(1) Bénédictin, auteur de l'*Hist. générale du Languedoc*, Paris, 1730-45, 5 vol. in-fol.

LXXXI. *François de Crussol*, transféré de Blois à Toulouse le 18 août 1753, présida l'assemblée générale du clergé en 1755 et mourut le 3 avril 1758.

LXXXII. *Arthur-Richard Dillon*, évêque d'Évreux, nommé à Toulouse le 3 septembre 1758; son souvenir est encore vivant dans le diocèse. Il fut transféré à Narbonne.

LXXXIII. *Le cardinal Loménie de Brienne* (1763), évêque de Condom, plus tard ministre d'État, le seul prélat qui, avec M. Talleyrand de Périgord, prêta serment à la constitution civile du clergé. En 1789 il fut transféré à Sens. L'histoire l'a jugé sévèrement.

LXXXIV. *François de Fontanges* ne demeura que peu de temps à la tête de son diocèse; il en fut chassé par la Révolution. Le 27 mars 1791 un décret nomma évêque constitutionnel le Carme *Hyacinthe Sermet*, qui ne fut pas aussi mauvais que beaucoup d'autres prêtres constitutionnels de l'époque. Les prêtres fidèles à leur devoir ne manquèrent pas au milieu de ces temps critiques ; plusieurs moururent sur l'échafaud. A Castres quatre prêtres furent jugés et condamnés à mort par un tribunal presque exclusivement composé de pasteurs protestants (1). Un des prêtres dont la mémoire s'est le mieux conservée, et qui fut comme le centre autour duquel gravitèrent tous les fidèles dans ces temps calamiteux, fut l'abbé Dubourg.

A la suite et en vertu du concordat Mgr de Fontanges renonça à son siége et fut nommé à l'évêché d'Autun, où il mourut en 1814, victime du zèle apostolique avec lequel il accourut au secours des soldats atteints d'une épidémie mortelle.

LXXXV. *Claude-François Primat* fut nommé archevêque de Toulouse en

(1) Du Mège, III, 173

1801. Il s'efforça de guérir les plaies saignantes de son diocèse, sans y réussir complétement. Il mourut en 1816.

LXXXVI. *François de Boves*, évêque de Sisteron en 1791, fut nommé en 1816 à Toulouse. Sa santé ne lui permit pas de prendre possession de son siége. Il résigna son titre en 1820.

LXXXVII. *Anne-Antoine-Jules de Clermont-Tonnerre*, d'abord évêque de Châlons-sur-Marne, cardinal en 1822, assista au conclave qui élut Léon XII.

LXXXVIII. *Paul-Thérèse-David d'Astros*, vicaire général de Paris, évêque de Bayonne depuis 1820, archevêque de Toulouse en 1830, cardinal en 1850.

Il avait rendu de grands services à l'Église au commencement de la Révolution et s'était énergiquement opposé aux exigences d'un gouvernement arbitraire. Ce fut lui qui afficha aux portes de la métropole de Paris la bulle d'excommunication fulminée par Pie VII contre l'empereur Napoléon. Il mourut en septembre 1850. Il avait, la même année, présidé un synode provincial auquel assistèrent ses suffragants de Montauban, Pamiers et Carcassonne, l'archevêque d'Auch et l'évêque de Bayonne. Les décrets de ce synode furent approuvés par le Saint-Siége. L'archevêque fut moins heureux dans sa discussion avec dom Guéranger sur la liturgie.

LXXXIX. *Jean-Marie Mioland*, né à Lyon en 1788, évêque d'Amiens en 1838, coadjuteur de Mgr d'Astros en 1849, lui succéda le 29 septembre 1851. Il fut, après 47 évêques, depuis S. Saturnin, le 42e archevêque.

Conciles. Douze conciles notables furent célébrés à Toulouse. Nous les avons en partie indiqués en nommant les évêques qui les présidèrent. Nous ferons encore mention ici du sixième, de 1079, présidé par le légat apostolique Hugues de Die, contre les spoliateurs des églises;

Du neuvième, tenu en 1118. Ses actes ont été perdus; on sait seulement qu'on y approuva et encouragea la croisade contre les Maures d'Espagne.

Du dixième, de 1119, présidé par le Pape Calixte II en personne. Il anathématisa les hérétiques qui dogmatisaient contre le Saint-Sacrement. C'étaient des survivants des Manichéens, qui donnèrent la main aux Albigeois, ou plutôt se réveillèrent sous ce nom.

Du onzième, de 1161. Il eut lieu sous Raimond II. Les légats du Pape Alexandre III et de l'antipape Victor III, les rois de France et d'Angleterre, cent évêques et abbés y assistèrent. Alexandre fut confirmé, son adversaire excommunié.

Les actes, *acta concilii provinciæ Tolosanæ*, publiés en 1851, citent en outre quelques synodes moins importants. Nous avons dit que le dernier concile provincial fut célébré en 1850, présidé par Mgr d'Astros, et que ses décrets furent approuvés par le Saint-Siége. Les Pères de ce concile traitèrent dans quatre sessions de la hiérarchie ecclésiastique, de la foi, du dogme, du culte, de la discipline. Les mesures décrétées embrassent toutes les questions religieuses importantes; elles rejettent notamment quelques erreurs modernes, telles que le rationalisme, le panthéisme, l'indifférentisme et le socialisme. Le Saint-Siége reconnut l'esprit véritablement ecclésiastique qui anima tous ces décrets.

Statistique actuelle du diocèse. Autrefois le diocèse de Toulouse possédait, outre le chapitre métropolitain, le chapitre d'Isle-en-Jourdain et celui de S. Félix de Caraman, tous deux fondés par le Pape Jean XXII et abolis par la Révolution. Il comptait, en 1790, 9 abbayes, entre autres la célèbre abbaye de Saint-Saturnin, avec un chapitre.

4 prieurés de Bénédictins, 18 couvents d'hommes, 12 couvents de femmes, dans Toulouse même, et 230 paroisses.

Aujourd'hui le diocèse a trois suffragants, Montauban, Pamiers et Carcassonne. Aux deux premiers s'ajoutaient, avant la Révolution, Lavaur, Lombez, Mirepoix, Rieu, Saint-Papoul. Le diocèse est divisé en 4 archi-prêtrés et 39 décanats. Il a un grand et deux petits séminaires, à Esquille et à Polignan; 7 cures de première classe, 35 de seconde, 415 succursales et 98 vicariats, et de nombreuses congrégations religieuses, savoir : les Frères des Écoles, les couvents de la Visitation, des Carmélites, des Bénédictines, les Sœurs hospitalières, les institutrices de Saint-Maur, les Sœurs du Saint-Nom de Jésus, de la Charité, de la Croix, du Refuge, de Nevers, de Saint-Joseph, de l'Espérance pour les malades, etc.

Université. La poésie eut de bonne heure de fervents et d'heureux adeptes parmi le peuple de Toulouse. Dès le douzième siècle Pierre le Vénérable louait les poëtes de cette ville. La langue de la province était le roman, qui, avant que les dialectes italiens et espagnols fussent devenus des langues écrites, était la langue des écrivains; il est historiquement constaté que ce même dialecte se parlait et s'écrivait alors en Italie. Il est peu de dialectes qui surpassent le roman en délicatesse, et dont les poésies soient plus expressives, qu'ils traitent des sujets profanes ou des matières religieuses. L'évêque Foulque en fournit un éclatant exemple. Les troubadours de Toulouse étaient nombreux et célèbres. Ils se formèrent de bonne heure en corporation et se réunirent d'abord dans un jardin de la ville, surnommé le *Verger de la gaie science*. Plus tard (1323) les sept troubadours de Toulouse firent un appel à tous les poëtes de la langue romane et instituèrent une lutte poétique annuelle dont le vainqueur recevait une violette ou une églantine en or. La célèbre Clémence Isaure enrichit, au quinzième siècle, la corporation de dotations considérables, et elle demeura depuis lors la patronne de l'académie des Jeux floraux. Cependant l'université, dont nous voulons parler, n'était nullement en rapport avec cette académie, et elle fut même rarement en bons termes avec elle.

L'université fut imposée aux Toulousains par suite des conventions du traité de paix conclu entre Raimond VII et Blanche, reine de France; le comte dut instituer divers professeurs de théologie, chargés de combattre l'hérésie (1229). On eut bientôt à reprocher aux étudiants de la nouvelle université une vie dissipée, des disputes sans fin, un esprit d'indépendance difficile à dompter, des mœurs généralement relâchées. L'université lutta le plus souvent pour ses priviléges contre les autorités municipales, prétendant n'avoir d'ordres à recevoir que du Pape et du roi, et excitant ainsi vivement contre elle le vieux conseil du Capitoul. Les étudiants furent des premiers, en 1559, à réclamer du président du Parlement une église où l'on prêchât *comme à Genève*. Ils furent les premiers auditeurs des nouveaux prédicateurs, et en 1562 ils combattirent dans les rangs des huguenots. Les annales de Toulouse ne sont guère favorables aux étudiants. Cependant l'université eut aussi ses bons côtés; elle comprit dans ses rangs une série de vrais savants et fut très-fréquentée; avant la réforme elle comptait 10,000 élèves; quatre Papes, Jean XXII, Benoît XII, Innocent VI et Urbain V, y avaient étudié, de même qu'un grand nombre de cardinaux et d'évêques. Parmi les théologiens on remarque Jean d'Alexio, Carme; Gérald de Donatio, Dominicain; Simon de Bérenguier et Bertrand de Pastoris, Augus-

tins; Guillaume Pétri, Dominicain, philosophe; Arnaud Ruffi, Augustin; l'exégète Guillaume de Rupré, Arnauld Santio, Martin Corbennis, Bernard de Rozier, et beaucoup d'autres du quatorzième au dix-huitième siècle. Tous les professeurs étaient des moines; même vers la fin du dix-huitième siècle ils partageaient encore toutes les chaires de théologie avec le clergé séculier; on voyait, parmi les derniers professeurs de l'université, deux Dominicains, un Cistercien, un Carme, un Franciscain et un Augustin.

L'université avait pris parti pour Pierre de Lune durant le schisme qu'il suscita dans l'Église, de même que celle de Montpellier, tandis que l'université de Paris s'était déclarée pour le Pape légitime. Les étudiants soutinrent aussi l'archevêque Vital de Castelmauron, nommé par l'antipape. On se battit, le sang coula; les étudiants fortifièrent les couvents des Jacobins et des Franciscains et voulurent mettre le feu à la ville. Le Pape et le roi intervinrent et mirent un frein à cet esprit de révolte; l'université perdit une partie de ses priviléges et finit par se calmer.

Cf. Grégoire de Tours, *Hist. des Francs; Gallia Christiana;* dom de Vic et dom Vaissette, *Hist. génér. du Languedoc;* Catel, *Hist. des conciles de Toulouse;* Hugo, *France pittoresque*, art. *Languedoc*, *Gascogne;* de Montlezun, *Hist. de la Gascogne;* du Mège, *Hist. des institutions de Toulouse; Almanach du clergé de France*, et l'article FRANCE.

GUERBER.

TOUR DE BABEL. Les premières résidences fixes où s'établirent, après le déluge, les hommes associés par le lien d'une langue et d'une civilisation communes, se formèrent non loin des bords du bas Euphrate, dans la plaine de Sennaar. Ils y bâtirent une ville et une tour immense, symbole visible de leur union et de leur puissance. « Venez, dirent-ils, faisons-nous une ville et une tour qui s'élève jusqu'au ciel; rendons notre nom célèbre, et ne nous dispersons pas par toute la terre (1). » Mais cette entreprise ne fut point agréable au Seigneur, attendu que les hommes devaient se répandre sur la terre, et que l'ancienne puissance de la race des géants qui avait causé le déluge ne devait pas renaître.

Le Seigneur dit donc : « Ils ne sont tous maintenant qu'un peuple, et ils ont tous le même langage; c'est là le commencement de leur entreprise nouvelle; ils vont devenir capables de réaliser tout ce qu'ils auront imaginé (2). » La mission des peuples ne pouvait être accomplie que par leur dispersion; en constituant un tout compacte ils auraient été absorbés par leur concentration même et se seraient uniquement dirigés contre Dieu. Sans trop insister sur l'expression « jusqu'au ciel, » et sans y voir, comme Josèphe (3), d'après la sibylle, un effort titanesque pour escalader le ciel, elle révèle toutefois clairement un motif égoïste et impie, expliquée qu'elle est par les paroles qui suivent : « Nous voulons nous faire un nom, » nous voulons accomplir une œuvre dont tous les siècles à venir parleront. Ce n'est pas, comme le prétend Périzonius (4), un motif absolument innocent qui les pousse : *Turris illa* (שֵׁם = σημεῖον) *futura erat signum quod, ut aquila legionum Romanarum in acie, sic hosce homines (pastores) per pascua vagantes cogeret denuo et colligeret identidem in unum et proprium sibi locum, ne singuli facile dispergerentur*. Cette tendance à tout nive-

(1) *Gen.*, 11, 4.
(2) *Ib.*, 2, 6.
(3) *Antiq.*, 1, 4, § 2.
(4) *Origines Babyl.*, c. 10-12.

ler sous une unité absolue a de tout temps été fatale aux peuples et aurait eu les conséquences les plus funestes pour l'humanité primitive, qui jouissait de forces dont nous n'avons plus l'idée et la mesure, en voyant aujourd'hui des milliers de branches isolées sorties de ce tronc unique et formidable, si Dieu lui-même ne s'était opposé à ce danger en intervenant au milieu des hommes, en mettant dans leur langage une telle confusion qu'ils ne pussent plus s'entendre les uns les autres.

La confusion des langues est, comme le fut dans l'origine l'expulsion du paradis, à la fois un châtiment et une grâce. Elle priva les hommes d'un bien pour leur épargner un plus grand mal, et les poussa à développer plus rapidement les forces dont ils étaient porteurs. En effet « ils cessèrent de bâtir la ville, qui fut nommée Babel, parce que c'est là que fut confondu le langage de toute la terre » (בָּבֶל־בַּלְבֵּל, d'après la forme כַּרְמֶל) (1). Nous n'avons aucune donnée historique sur la manière dont s'accomplit la confusion des langues. Ce fut, dans tous les cas, une perturbation violente, sinon instantanée. Il se fit comme un chaos d'où sortirent les germes des langues particulières.

On trouve des traces du récit biblique dans Abydène (2) et Alexandre Polyhistor (3); elles sont probablement puisées dans Bérose, qui lui-même consulta, selon toute vraisemblance, les sibylles.

D'après ces auteurs (4) les hommes (qui avaient encore la taille et la force des géants) bâtirent une tour qui devait leur faire atteindre le ciel; les dieux envoyèrent une tempête qui renversa l'édifice et dispersa les hommes, qui, jusqu'alors, n'avaient parlé qu'une langue. Il faut encore rappeler ici le mythe grec qu'on lit dans Platon (1), d'après lequel les langues furent multipliées parce que les hommes demandaient aux dieux l'immortalité et une éternelle sagesse. Ordinairement on identifie le temple de Bélus, construit plus tard, avec l'antique tour de Babel, qui aurait été achevée par conséquent, et dont les ruines existent encore sous le nom de Birs Nimrud (2). Preiswerk (3) les distingue, et met le temple de Bélus à l'orient de l'Euphrate, à la place de la colline d'Amrani, tandis que, dit-il, Birs Nimrud était l'antique tour de Babel.

L'Écriture ne disant pas à quel point était parvenue la construction de la tour, et la crainte n'ayant pas permis aux hommes de l'achever, il se pourrait qu'on eût employé ses débris aux bâtiments de Babylone, dont on voit encore de nos jours les magnifiques ruines.

Cf. Delitzsch, *Genèse*, Leipz., 1852.

SCHEGG.

TOUR DE ROLE. On nomme ainsi la série dans laquelle plusieurs personnes, ayant les mêmes droits ou les mêmes obligations, se partagent l'exercice ou de leur droit commun, ou de leur commune obligation. Tel est, par exemple, le cas où le droit de présentation est alternativement exercé par plusieurs patrons ayant pris part à la fondation d'une église ou d'un bénéfice ecclésiastique, ou par plusieurs membres d'une corporation religieuse; tel est encore le cas où la messe quotidienne du chœur doit être célébrée alternativement par les chanoines ou par les conventuels d'une collégiale ou d'un couvent.

(1) *Orig. Babyl.*, 8, 9.
(2) Eusèbe, *Præp. evang.*, 9, 41.
(3) Id., *Chron.*, I, 38.
(4) Cf. Berosus, éd. Richter, p. 21-23, et les *Oracles sibyllins*, III, 85 sq.

(1) *Politic.*, p. 272, Steph.
(2) *Voy.* BABYLONE.
(3) *L'Orient*, 1839, cah. 1.

Le tour de rôle, quand il s'agit d'une obligation, peut être réglé par jour, par semaine, etc., etc., et, quand il s'agit de l'exercice d'un droit de nomination ou de présentation, soit d'après les mois à dater de la vacance du bénéfice, soit d'après les causes mêmes de la vacance.

Ce sont d'ordinaire les lois, les statuts, la tradition, le rang, l'ancienneté de service qui déterminent le tour dans lequel les ayants-droit ou les obligés se succèdent. A défaut de règle positive il peut être déterminé par un accord à l'amiable des cointéressés entre eux; dans ce cas il faut que tous les intéressés aient donné leur consentement.

Cf. l'article Chapitre.

Permanéder.

TOURNELY (Honoré), docteur en Sorbonne, naquit en 1658, à Antibes, de parents obscurs. Il gardait un troupeau de cochons lorsqu'un jour, voyant une voiture qui prenait la route de Paris, il lui prit fantaisie d'aller rendre visite à un de ses oncles qui occupait une modeste place à Saint-Germain l'Auxerrois. Ce bon prêtre consentit à recevoir et à élever son neveu. Tournely commença alors ses études et les acheva à Paris. Sa vivacité et les rares qualités de son esprit lui valurent de puissants protecteurs.

En 1686 il fut reçu docteur en Sorbonne, et en 1688 nommé professeur de théologie à Douai. Quelque temps après (1692) on le rappela à Paris, et il fut chargé d'une chaire de théologie à la Sorbonne. Il la remplit avec beaucoup de succès. Il avait été antérieurement pourvu d'un canonicat à la Sainte-Chapelle et d'une abbaye. Tournely continua ses fonctions de professeur pendant vingt-quatre ans. En 1716 il se démit de sa charge, afin de pouvoir surveiller l'impression de ses œuvres. Il signala dans toutes les occasions son zèle contre les Jansénistes et les détracteurs des décisions de l'Église. Une attaque d'apoplexie le priva de la vue et le fit descendre dans la tombe en 1729, à l'âge de soixante et onze ans.

Tournely se distingue, comme écrivain, par son esprit et son savoir, par la clarté de son style et la sûreté de sa méthode. Son *Cursus Theologiæ*, 19 vol. in-8°, Paris, est d'une bonne latinité. On en fit une seconde édition, à Venise, en 16 vol. in-4°. Les éditeurs se permirent des retranchements déplorables, surtout dans le chapitre *de Ecclesia*. L'édition de Cologne est une réimpression de celle de Venise.

Tournely avait fait un abrégé de son cours, sous ce titre : *Prælectiones theologicæ ad usum seminariorum*. Au moment de sa mort le quatrième volume était sous presse. Le premier volume est presque entièrement historique; il expose les diverses opinions des théologiens sur la grâce et les conséquences qui en découlent. Dans le deuxième volume Tournely réfute les opinions erronées et défend la vérité sur ce sujet avec une rare érudition.

Il traite à fond la doctrine de la liberté humaine dans un appendice au second volume. Sa dissertation sur la grâce suscita une vive et savante controverse, parce qu'il y avait combattu le système de la délectation victorieuse, *systema delectationis victoriosæ*. Un de ses amis s'occupa plus tard d'un abrégé de son cours en 3 volumes in-8°. On a trois abrégés différents des œuvres de Tournely. Le troisième et le meilleur, de 1744, est dû à Pierre Collet, prêtre de la congrégation de Saint-Lazare. Après la mort de Tournely un anonyme fit paraître une *Théologie morale* conforme au plan et à la méthode suivie par Tournely dans sa théologie spéculative, sous le titre de *Continuatio Prælectionum theologicarum Honorati Tournely, sive tra*

tatus de universa theologia morali, Par., 1733.

Cf. Zedler, *Lex. univ.*, vol. XLIV, et Feller, *Biogr. univ.*, t. VIII, p. 184.

DÜX.

TOURNEMINE (RENÉ-JOSEPH DE), Jésuite célèbre, naquit à Rennes, le 26 avril 1661, d'une des plus anciennes familles nobles de la Bretagne. On reconnut en lui dès sa jeunesse une mémoire étonnante, une imagination vive, beaucoup de goût, et l'on pressentit qu'il se ferait un nom parmi les savantsde son siècle. A l'âge de dix-neuf ans il entra dans l'ordre des Jésuites; il fit profession le 2 février 1695. Il enseigna sept ans les humanités, deux années la philosophie et six ans la théologie. Vers la fin de 1701 il fut appelé au collége des Jésuites à Paris, et chargé de diriger la publication des Mémoires pour servir à l'histoire de la science et des beaux-arts, connus sous le nom de *Mémoires de Trévoux*. Il demeura plusieurs années à la tête de ce travail important, qui l'obligea à de savantes et curieuses recherches et le mit en correspondance avec les érudits les plus célèbres de l'Europe. Enfin, en 1718, il devint bibliothécaire de la maison professe de son ordre, à Paris.

Tournemine jouit de son vivant d'une grande autorité; le célèbre Hardouin tenait beaucoup à obtenir le suffrage de son confrère en faveur de ses opinions; mais Tournemine reconnut promptement le côté faible des principes erronés et des assertions étranges de Hardouin et devint un de ses plus opiniâtres adversaires. Tournemine s'était acquis une solide réputation parmi les savants par une longue série de dissertations scientifiques et d'œuvres remarquables, dont le catalogue se trouve dans les *Mémoires* de Nicéron, t. XLII, et dans le *Dictionnaire* de Chauffepié (suppl. du dictionnaire de Bayle), t. IV. Les plus remarquables sont :

1. *Dissertation sur le système des dynasties d'Égypte, par le chevalier Marsham,* dans les Mémoires de Trévoux, avril 1702.

2. *Dissertation sur l'origine de divers peuples d'Afrique à l'occasion d'un passage de Salluste* (Mém. de Trévoux, juin 1702).

3. *Conjectures sur l'origine de la différence du texte hébreu, de l'édition samaritaine et de la version des Septante, dans la manière de compter les années des patriarches* (Mém. de Trévoux, août 1703).

4. *Tabulæ chronologicæ sacræ Veteris et Novi Testamenti,* dans la Bible de du Hamel, 1706.

5. *Réflexions sur l'Athéisme*, imprimées avec la démonstration de l'existence de Dieu, de Fénelon.

6. *Dissertations et Éclaircissements sur quelques endroits de l'histoire des Juifs de M. Prideaux* (Mém. de Trév., décembre 1725), et, parmi elles, une *Dissertation sur les Livres deutérocanoniques.*

7. *De la liberté de penser sur la religion* (Mém. de Trévoux, janvier 1736).

8. *Joannis-Stephani Menochii, S. J., Commentarii totius S. Scripturæ. Editio novissima. Accessit supplementum quo continetur quidquid ad plenam sacræ Scripturæ intelligentiam facile parandam desideratur*, Paris, 1719, 2 vol. in-folio. Le supplément consiste en une série de dissertations, par exemple sur l'âge des patriarches, sur celui de Sésostris, sur la chronologie des rois d'Israël et de Juda, sur celle des rois assyriens, en tant que leur histoire touche à celle des Israélites; sur les rois mèdes dont il est parlé dans la Bible; sur les rois chaldéens, et particulièrement sur Nabuchodonosor, Cyrus; sur les 70 semaines de Daniel, etc.

Les amis de Tournemine vantaient

son affabilité, sa bonté, son obligeance infatigable, l'art qu'il avait de donner des conseils et le zèle qu'il mettait à les appuyer d'un concours personnel; ils reconnaissaient en même temps qu'il n'était pas tout à fait exempt d'un amour-propre et d'une vaine complaisance en lui-même qui l'irritaient contre toute contradiction. « C'est notre Père Tournemine, disait-on, qui croit tout ce qu'il imagine. »

Cf. *Biogr. univ.*, s. v.; Nicéron, *Mémoires*, t. XLII; Chauffepié, *Dictionnaire*, s. v.

WELTÉ.

TOURNOIS (*torneamenta*, en latin du moyen âge). Les évêques, les Papes et les conciles furent unanimes à condamner ces combats de la chevalerie, à cause des désordres qui les accompagnaient, et surtout à cause du grand nombre de gens dont ils faisaient déplorer la perte. C'est ainsi qu'un concile de Reims, célébré sous Innocent II en 1131, défendit les tournois, en vue des dangers qu'ils faisaient courir aux corps et aux âmes, et ordonna que ceux qui succomberaient dans les tournois pourraient recevoir le sacrement de la Pénitence et le saint Viatique, mais ne seraient pas enterrés en terre sainte. La même disposition, plus la censure, se trouve dans les décrets du 2e concile de Latran, sous Innocent II, ann. 1139, et du 3e, sous Alexandre III, ann. 1179, cap. 20.

Eugène III promulgua une défense analogue. Philippe le Hardi, roi de France, ayant rétabli les tournois interrompus avant lui, à l'occasion de plusieurs fêtes qu'il voulut célébrer, le Pape Nicolas III écrivit à son légat en France en le blâmant sévèrement de n'être pas immédiatement intervenu, et lui ordonna de proclamer une sentence d'excommunication contre tous les seigneurs et chevaliers qui prendraient part à ces tournois. S'ils demandaient humblement l'absolution on devait la leur accorder, à la condition qu'ils jureraient de ne plus prendre part à ces sortes de plaisirs (ann. 1279). Cependant l'Église ne réussit pas pleinement. Ainsi, par exemple, les tournois ne cessèrent en France que lorsque le roi Henri II eut succombé, en 1559, aux suites d'une blessure reçue dans un tournoi.

Cf. Fleury, *Hist. ecclés.*, t. XVIII, ann. 1279, n. 29.

KERKER.

TOURS (DIOCÈSE DE). Tours fut, jusqu'au moment où les Romains s'en emparèrent, la capitale de la tribu celte des belliqueux *Turones*, qui donnèrent leur nom à la ville. Ils entrèrent dans la ligue de Vercingétorix, qui devait mettre un terme aux conquêtes des Romains dans les Gaules; mais ils furent vaincus par César, qui nomma leur ville *Cæsarodunum*. Sous Honorius elle devint la capitale de la troisième Lyonnaise. Les Visigoths s'en emparèrent et l'occupèrent jusqu'au jour où Clovis les en chassa. Elle fut alors alternativement régie par des princes austrasiens et neustriens. Au dixième siècle elle appartint aux comtes de Blois, au onzième aux comtes d'Anjou, par lesquels elle tomba entre les mains des l'Anglais. Philippe la leur arracha au treizième siècle et l'unit à la couronne de France. La ville et son territoire devinrent l'apanage des princes et princesses de France jusque bien avant dans le seizième siècle; son dernier prince apanagiste fut le duc d'Alençon, frère du roi Henri II.

La Touraine formait, avant 1790, une des 32 grandes provinces de France et une des 25 généralités, embrassant l'Anjou, le Maine et une partie du Poitou. L'histoire a conservé la mémoire de la grande bataille qui mit un terme aux conquêtes des Sarrasins venus d'Espagne, sous la conduite d'Abd-el-Rhaman.

Charles-Martel les attaqua près du village de Miré et les anéantit. On cacha l'épée de Charles-Martel sous le tombeau d'un chevalier, dans l'antique église de Sainte-Catherine de Fierbois (1). C'est là que la Pucelle d'Orléans la fit prendre pour s'en servir dans les combats qu'elle livra pour le salut de la France (2).

Comme province ecclésiastique Tours était la métropole de onze diocèses, dont quatre furent supprimés en 1802 : Dol, Saint-Malo, Saint-Pol de Léon et Tréguier; sept subsistèrent alors : Angers, le Mans, Nantes, Quimper, Rennes, Saint-Brieuc et Vannes. L'érection de Rennes en archevêché, en 1859, lui enleva, outre Rennes, Nantes, Quimper, Saint-Brieuc et Vannes.

S. Grégoire de Tours, dix-neuvième évêque de Tours, donne de sûrs renseignements sur ses 18 prédécesseurs, dans son Histoire des Franks; on en trouve également d'utiles dans Sulpice Sévère (3).

Le Christianisme fut annoncé pour la première fois en Touraine au milieu du troisième siècle.

I. Le premier évêque de Tours fut *S. Gatien*, envoyé par le Pape S. Fabien (250-251), avec d'autres prédicateurs de la foi (4). De S. Gatien à l'archevêque actuel, Mgr Guibert, cette Église compte 120 évêques. S. Gatien mourut en 304 et fut inhumé dans le cimetière des Chrétiens, non loin d'une chapelle de Notre-Dame des Pauvres (*paupercula*). Après lui le siége demeura vacant pendant 37 ans; Grégoire de Tours explique cette vacance par l'hostilité des païens (5).

II. Il fut enfin remplacé par *S. Littorius* († 371), qui bâtit la première église de la ville; cette église fut agrandie par son successeur et placée sous l'invocation de S. Maurice et de ses compagnons.

III. *S. Martin*, l'évêque le plus célèbre de l'Église franke, fut élu le 12 juin 371 et sacré le 12 juillet (1). Il fut obligé de céder au vœu du peuple et d'abandonner le couvent de Ligugé (*Locogiacum*), dans le diocèse de Poitiers, le plus ancien monastère connu de la France, pour se mettre à la tête de l'Église de Tours. A l'occasion de son sacre on célébra le premier concile de cette ville (2). L'activité du nouvel évêque fut des plus heureuses. Martin bâtit un grand nombre d'églises, notamment celle de Saint-Maurice, qui est aujourd'hui la métropole de Saint-Gatien; celles de Chinon, de Candes (Contades); la célèbre abbaye de Marmoutiers (*Majus Monasterium*), près de Tours. Il reçut et mérita le nom de thaumaturge de la France (3). Il mourut à Candes (397-400). Son corps fut porté à Tours, et l'on érigea une chapelle au lieu où il fut enseveli par son successeur.

IV. *S. Briccius*, digne disciple de S. Martin. Son église s'agrandit; Briccius fut obligé de céder à des calomnies et d'abandonner son siége; mais, son innocence ayant été reconnue, il revint et mourut en 444.

V. *S. Eustoche* administra l'Église de Tours pendant 17 ans, fonda l'église de Loches, et présida le concile d'Angers (453). Il mourut le 19 septembre 461.

VI. *S. Perpetuus*, élu en 461, mourut le 8 avril 491; ce fut un des évêques les plus remarquables des Gaules. Il présida le concile de Tours de 461, celui de Vannes de 465; le premier à

(1) Village d'Indre-et-Loire, à 25 k. de Chinon.
(2) *Voy.* ORLÉANS.
(3) *Vita B. Mart.*
(4) *Voy.* TOULOUSE.
(5) *Hist. des Franks*, I, 48.

(1) *Voir* son histoire dans l'article MARTIN DE TOURS (S.).
(2) *Conc. Turon. in ord. S. Mart.*, 371.
(3) *Voy.* MARTIN DE TOURS (S.).

l'occasion de la dédicace de la basilique de Saint-Martin, dont le corps fut déposé dans cette église. La chapelle primitive de Saint-Briccius fut transformée en basilique, et l'on y épuisa toutes les ressources de l'art connues à cette époque. Grégoire de Tours en fait la description et donne un aperçu de l'art architectural du cinquième siècle (1). Perpétuus fonda en outre l'église de Saint-Symphorien de Tours.

VII. *S. Volusien*, élu en novembre 491, mort le 18 janvier 499.

VIII. *Vérus*, évêque jusqu'en 507.

IX. *Licinius*, jusqu'en 520.

X. *Théodore* et *Proculus*, déjà évêques, se réfugièrent à Tours, où, d'après les ordres de Ste Clotilde, ils dirigèrent ensemble l'Église de Tours pendant deux ans.

XI. *Denys*, élu par le roi Clodomir, ne fut évêque que neuf mois et mourut en 523.

XII. *Ommatius* meurt au bout de trois ans et cinq mois (526).

XIII. *Léon*, abbé de Saint-Martin, élu en 526, meurt au bout de six mois. Les arts florissaient dans l'abbaye de Saint-Martin. Léon lui-même était un très-habile sculpteur en bois (2).

XIV. *Francilius*, sacré en juin 527 mort le 25 décembre 529.

XV. *Injuriosus* meurt au bout d'un an.

XVI. *S. Baldus*, référendaire du roi Clotaire, élu en 546 († en 551).

XVII. *Gontaire*, abbé de Saint-Venant, administre quatre ans.

XVIII. *S. Euphronius*, élu en 556 († 573). On célébra sous son épiscopat le 3e concile de Tours, dans la basilique de Saint-Martin (567).

XIX. *S. Grégoire*, l'historien, élu le 12 août 573, administra le diocèse jusqu'au 17 novembre 595. On sait les services qu'il rendit non-seulement à son diocèse, mais à toute l'Église. Il favorisa les arts et fit reconstruire la principale église de Tours, ravagée par un incendie. En 581 il présida un concile à Tours, dans lequel le prêtre Riculf fut déposé à cause des violences exercées par lui contre son évêque (1).

XX. *Pélage* († en 602).

XXI. *Leuparius* († en 614).

XXII. *Agiricus* († 617).

XXIII. *Gintaldus* († 618).

XXIV. *Valarius* ne demeura évêque que peu de temps.

XXV. *Sigilaicus*, élu en 619 († 622).

XXVI. *Léobald* († 624).

XXVII. *Modegisilus*, élu en 625 († 639).

XXVIII. *Latinus* († 652).

XXIX. *Carigisilus* vécut peu de temps sur son siége.

XXX. *Rigobert*, évêque de 653 à 657.

XXXI. *Papolenus* († 665), après avoir été évêque cinq ans et deux mois.

XXXII. *Chrotbert* administra l'Église de Tours pendant 30 ans († 695).

XXXIII. *Pélage II* († 700).

XXXIV. *Evartius* († 709).

XXXV. *Ibbon* († 717) fut évêque pendant 16 ans.

XXXVI. *Gontran* († 732).

XXXVII. *Dido* (Dado) († 733).

XXXVIII. *Raimbert*, élu en 733 († 752).

XXXIX. *Albert* (Aubert) († 754).

XL. *Ostald*, élu en 754.

XLI. *Eusèbe* signe les actes d'Attigny (765).

XLII. *Garienus* assiste au concile de Rome, en 769.

XLIII. *Herlingus* († 792).

XLIV. *Joseph Ier*, élu en 792 († 815), préside deux synodes, en 800 et 813.

Au neuvième siècle les conciles sont

(1) L. II, c. 14.
(2) Greg. Tur., III, 17.

(1) Greg. Tur., I, 5.

fréquents à Tours; ils ont habituellement pour objet la discipline ecclésiastique, ce qu'il faut attribuer à l'influence puissante des premiers Carolingiens et à la piété des évêques qui se succèdent sur le siége de Tours.

XLV. *Laudran*, élu en 816, résigne sa charge en 836 et ne conserve que son titre. Il est le premier prélat de Tours qui paraît avec le titre d'*archevêque;* avant le septième siècle on sait que les métropolitains n'avaient pas l'usage de s'intituler archevêques.

XLVI. *Ursmarus* († 846 ou 847) préside un synode à Tours, en 846.

XLVII. *Amaury* († 855) préside un synode en 849.

XLVIII. *Hérard*, élu en 856 († 871), rédacteur des capitulaires qui portent son nom, préside un synode en 856. Les Normands paraissent en Touraine en 850.

XLIX. *Actard*, transféré de Nantes à Tours en 871, convoque la même année un concile et meurt en 874 ou 875.

L. *Adélard* († vers 891), après 17 ans d'épiscopat, avait présidé le concile de Tours en 887.

LI. *Herbert*, abbé de Marmoutiers, sauve en cette qualité les reliques de S. Martin, les apporte à Auxerre et les rapporte à Tours. Ce fut un des évêques les plus remarquables de son temps. Il présida un synode en 902.

LII. *Robert Ier*, élu en 917 († 931), préside un synode en 925. La basilique de Saint-Martin est consumée par un incendie; l'archevêque la rebâtit avec luxe, mais sans égaler la splendeur de l'ancienne basilique, au rapport de S. Odon de Cluny, chanoine de Saint-Martin.

LIII. *Théotolon*, Bénédictin du couvent de Palma, restaure l'église de Saint-Julien, brûlée par les Normands; il meurt en 942 ou 944.

LIV. *Joseph II* († 957).

LV. *Froterius*, abbé de Saint-Julien, archevêque en 957 († 960). Le *Conventus Veronensis* de 958 eut lieu sous son épiscopat.

LVI. *Hardouin* administre 20 ans et meurt en 980.

LVII. *Erchenbald de Sully*, élu en 981, meurt en 1005. Synode de Tours (997).

LVIII. *Hugues Ier de Chateaudun* († 1023). Synode (1014).

LIX. *Arnoulph*, élu le 23 novembre 1023 († 1052), préside le concile de Tours dirigé contre Bérenger, archidiacre d'Angers et scolastique de l'abbaye de Saint-Martin de Tours, qui niait, non la présence réelle, mais la transsubstantiation (1), et troubla longtemps et profondément l'Église de France. Il fut anathématisé au concile de Tours de 1050.

LX. *Barthélemy Ier*, élu en 1052 († 11 avril 1068). Durant son épiscopat Hildebrand, légat apostolique, sous-diacre de l'Église romaine, plus tard Grégoire VII, vint à Tours et y présida un synode où fut discutée l'affaire de Bérenger (1055). L'hérésiarque se rétracta, se soumit à plusieurs reprises, retomba chaque fois dans l'erreur; il mourut enfin, en 1088, réconcilié avec l'Église, dans l'île de Saint-Côme, située non loin de Tours. D'autres synodes furent célébrés alors à Tours, l'un en 1060, l'autre en 1069, *sede vacante.*

LXI. *Rodolphe Ier de Langeais*, élu en 1072 († 1086), préside le synode (1077) et consacre l'église restaurée de Saint-Julien.

LXII. *Rodolphe II d'Orléans* († 26 avril 1117) fut excommunié par suite de sa discussion avec l'abbé de Marmoutiers (synodes en 1096 et 1104). Le Pape Urbain II vint alors à Tours, suivi de tous les prélats de Clermont, pour régler les affaires de la premiè-

(1) *Voy.* BÉRENGER.

re croisade. Plus tard Tours fut encore honoré de la présence des Papes Pascal III, Calixte II et Alexandre III, qui visitèrent tous Marmoutiers.

LXIII. *Gislebert*, neveu du précédent, impliqué comme lui dans de fâcheux démêlés avec Marmoutiers. Il avait été élu en 1118 († 1125).

LXIV. *Hildebert de Lavardin*, transféré du Mans à Tours en 1125 († 1134 ou 1136). C'était un savant disciple de S. Hugues de Cluny. Ses œuvres furent publiées par le P. Beaugendre, 1 vol. in-fol. Les dissertations que renferme ce volume forment une théologie assez complète. Hildebert est le premier qui ait employé, dans un sens strict et rigoureusement ecclésiastique, le mot *transsubstantiation*, à l'occasion des controverses soulevées par Bérenger.

LXV. *Hildebert II d'Étampes*, surnommé le Roux († 1148). Synode de 1144.

LXVI. *Engelbaud* († 1157).

LXVII. *Joscion* († 1174). Sous son épiscopat le Pape Alexandre III, forcé de venir en France, se rendit à Tours et y présida un concile en 1163. Joscion en dirigea un autre à Chinon en 1167. Il commença à rebâtir l'église métropolitaine de Saint-Gatien.

LXVIII. *Barthélemy II de Vendôme*, élu en 1174 († 1202, le 15 octobre). Deux synodes à Tours en 1187 et 1201, et un troisième à l'abbaye de Marmoutiers, en 1187.

LXIX. *Godefroi Ier de Lalande*, élu le 15 janvier 1207, mort le 12 avril 1208.

LXX. *Jean Ier de la Faye* († le 23 avril 1228) préside un synode de 1215, à Tours, et un autre, en 1224, à Preuilly.

LXXI. *Joël de Malefelon*, élu en 1229, transféré à Reims en 1244 († 1249). Trois synodes furent présidés par lui en 1230, 1236 et 1239.

LXXII. *Godefroi II Martel*, élu en 1245 († 10 juillet 1251).

LXXIII. *Pierre Ier de Lamballe* († 1256) préside le concile de Langési, dans le diocèse de Tours, en 1255.

LXXIV. *Vincent de Pirmil*, élu en 1257 († 1270).

LXXV. *Jean II de Montereau*, élu le 16 janvier 1271 († 1285). Synode en 1282.

LXXVI. *Bouchardain*, élu le 20 décembre 1285 († 1290).

LXXVII. *Renaud de Montbazon*, élu le 29 avril 1291, mort en 1312. Synode en 1309.

LXXVIII. *Godefroi III de Lahaye*, élu en 1312 († 1323). Second concile à Langési (1321); concile à Tours (1323).

LXXIX. *Etienne Ier de Bourgueil* († 1335).

LXXX. *Pierre Ier de Frétaud*, élu le 12 août 1335 († 21 mai 1357).

LXXXI. *Philippe Ier Blanche*, élu le 4 juillet 1357 († 1363).

LXXXII. *Simon Ier de Renoul* († 1379).

LXXXIII. *Seguin d'Antoine*, nommé par Charles le Sage (1380), résigne sa charge.

LXXXIV. *Aleïme Boistel* († 1383).

LXXXV. *Gui de Roye*, transféré à Reims en 1384, est remplacé par Seguin d'Antoine, qui remonte sur le siége de Tours en 1385 et y meurt en 1395. Synode (1392).

LXXXVI. *Ameil de Breuil* († 1414).

LXXXVII. *Jacques Gelu*, nommé le 7 novembre 1414, transféré à Embrun en 1427.

LXXXVIII. *Philippe II de Koëtkis*, transféré de Saint-Léon à Tours en 1427 († 12 juillet 1441).

LXXXIX. *Jean III de Bernard* († 1466). Synode (1448). C'est l'époque où Louis XI habitait le château du Plessis, près de Tours.

XC. *Gérald de Crussol* († 28 août

1472). Il est transféré à Valence en 1468.

XCI. *Élie de Bourdeille*, transféré de Perpignan à Tours en 1468 ; créé cardinal par Sixte IV († 6 juillet 1484), éminent par sa science et sa vertu. Son procès de canonisation fut commencé, mais non achevé.

XCII. *Robert II de Lénoncourt*, transféré à Reims en 1509, où il mourut, en 1531, en odeur de sainteté. Il avait sacré François Ier.

XCIII. *Charles-Dominique de Carréto*, transféré de Reims à Tours en 1509 et de nouveau à Cahors en 1512. Synode à Tours en 1510.

XCIV. *Christophe de Brilhac*, évêque d'Orléans, promu à Tours en 1514 († 1520).

XCV. *Martin de Beaune* meurt, en 1529, du chagrin que lui cause la mort ignominieuse que subit son père par ordre de François Ier.

XCVI. *Antoine de Labarre*, d'abord évêque d'Angoulême († 1547). Synode en 1528.

XCVII. *Grégoire d'Armagnac* se démet en 1551.

XCVIII. *Étienne II de Poncher*, transféré de Bayonne à Tours († 1552).

XCIX. *Alexandre Farnèse*, de la famille du Pape Paul III, nommé en 1553, se démet en 1554 ; il est créé cardinal.

C. *Simon II de Maillé-Brézé*, transféré de Viviers (1554). Synodes en 1565 et 1583. Il accompagne le cardinal de Lorraine au concile de Trente, devient la providence de sa province durant les guerres occasionnées par le protestantisme. Les huguenots envahirent le diocèse, prirent Tours en 1562, l'incendièrent après d'avoir pillée avec une insatiable fureur. Le riche trésor de la basilique de Saint-Martin devint leur proie ; ils en brûlèrent le joyau le plus précieux en jetant aux flammes le corps du saint; on n'en sauva que quelques débris.

CI. *François de la Guesle* († 1614), laissant son diocèse encore fort agité.

CII. *Sébastien Dori-Galigaï*, nommé en 1616, dépose sa charge en 1617, année de la mort du maréchal d'Ancre. Il avait été nommé par la protection de sa sœur, la fameuse maréchale d'Ancre. Il mourut en Italie, où il vécut des revenus de son diocèse et de l'abbaye de Marmoutiers.

CIII. *Bertrand d'Eschaux*, transféré de Bayonne († 1641) ; synode (1626).

CIV. *Victor Le Bouthillier*, coadjuteur du précédent depuis 1630 († 1670). C'était un proche parent de l'abbé de Rancé. Il fonda le séminaire en 1640 et présida un synode en 1653.

CV. *Charles de Rosmadec*, transféré de Vannes en 1671 († 1672).

CVI. *Michel Amelot de Gournay*, transféré de Lavaur en 1673 († 1687). Il favorise les Jésuites.

CVII. *Claude de Saint-George* est transféré en 1693 au siége de Lyon.

CVIII. *Matthieu Ysoré d'Hervanet*, († 1716). Préside un synode qui censure le livre des *Maximes des Saints*, et une assemblée des évêques de la province en 1710.

CIX. *Armand-Pierre Lacroix de Chastries*, transféré à Albi avant sa prise de possession.

CX. *Henri Oswald de la Tour d'Auvergne*, transféré à Vienne en 1721.

CXI. *François-Jacques Chapt de Camilly*, évêque de Tulle en 1721, archevêque de Tours en 1723 († 1750), fonde le grand hôpital de Tours et exerce une grande influence par ses vertus, son esprit, sa bienfaisance ; il préside le chapitre général des Bénédictins de Saint-Maur, à Marmoutiers, et l'assemblée générale des évêques de 1747 et de 1748 ; il prend vivement la défense de la bulle *Unigenitus* contre le jansénisme.

CXII. *Henri-Marie Bernardin de*

Rosset de Fleury, transféré à Cambrai en 1774.

CXIII. *Denis-François-Marc-Hilaire de Conzié* vécut jusqu'à la révolution française, émigra et mourut en exil. En 1780 il avait présidé un synode provincial. Pierre Suzor, évêque constitutionnel, usurpa le siége de S. Martin.

CXIV. *Jean de Dieu Raimon de Boisgelin de Cicé*, autrefois archevêque d'Aix, fut nommé à Tours après le concordat de 1802 et mourut dès 1805. Durant la Terreur il s'était retiré en Angleterre. Nommé archevêque de Tours et cardinal, l'Académie française l'admit dans son sein ; il publia plusieurs écrits, et notamment une *traduction des Psaumes*. Il prêchait avec talent et avait prononcé l'oraison funèbre du Dauphin, fils de Louis XV, du roi Stanislas, de la Dauphine, et fait le discours lors du sacre de Louis XVI.

CXV. *Louis-Matthieu de Barral* lui succéda en 1805 et fut obligé de quitter son siége en 1816. Il avait été évêque de Troyes avant la Révolution; en 1802 il avait été nommé à Meaux, et en 1804 à Tours. Son savoir et son habileté en firent un des instruments dont se servit Napoléon contre le Pape Pie VII; l'Église n'eut point à se réjouir des services qu'il rendit dans ces graves conjonctures. Il accueillit avec empressement l'empereur à son retour de l'île d'Elbe, et fut, par ce motif, obligé de quitter son siége à la rentrée des Bourbons.

CXVI. *Jean-Baptiste du Chillau*, de 1817 à 1824.

CXVII. *Augustin-Louis de Montblem*, coadjuteur du précédent depuis 1821, lui succéda et mourut en 1841. Son nom est resté vénéré.

CXVIII. *François-Nicolas-Madeleine Morlot*, né à Langres le 28 décembre 1795, évêque d'Orléans en 1839, préconisé archevêque de Tours le 27 janvier 1843, créé cardinal en 1853, transféré à Paris en 1857 († 1862).

CXIX. *Joseph-Hippolyte Guibert*, né à Aix en 1802, nommé évêque de Viviers en 1841, transféré à Tours en 1857.

L'ancien diocèse de Tours possédait 16 chapitres et églises collégiales, 7 abbayes, 51 commanderies de l'ordre de Malte, 98 prieurés, 450 chapelles fondées, 46 couvents d'hommes, 29 de femmes, en tout 493 institutions religieuses. Ces chapitres étaient : celui de la métropole de Saint-Gatien, fondé par S. Baldus au sixième siècle (1) ; celui de la basilique de Saint-Martin, le plus ancien de tous; ceux de Saint-Venant, de Saint-Pierre le Puellier, de la Basoche, de Saint-Martin de Candes, de Saint-Mexme (Maxime) de Chinon, de Saint-Jean de Langeais, de Notre-Dame de Loches, de Montrésor et de Pressigny. La plupart avaient été dans l'origine des abbayes qui se transformèrent en églises collégiales. Quelques-uns des couvents du diocèse, notamment ceux de Saint-Martin, de Chinon et de Loches, remontaient aux premiers temps de l'ère chrétienne, comme l'abbaye de Marmoutiers (2). Au moment de la Révolution, le diocèse de Tours comptait encore 17 abbayes, la plupart de Bénédictins et de Cisterciens; c'étaient : Marmoutiers (*Majus Monasterium*), fondé en 372; Aigue-Vive (*S. Mart. de Aqua Viva*), du onzième siècle ; Baugerais (*Beaugesiaco*), onzième siècle ; Beaulieu (*S. Trinitas de Bello Loco*), onzième siècle ; Beaumont-les-Tours (*de Bello Monte*), onzième siècle ; Bois-Aubry (*S. Michael de Bosco Alberico*), treizième siècle ; Cormery (*S. Paulus de Cormeriaco*), huitième siècle; Fontaines-les-Blanches (*S. Mart. de Fontanis Albis*), douzième siècle ; Gatines (*S. Mart. de Gastina*), dou-

(1) Greg. Tur.
(2) Chalmel, *Hist. de Tours*, t. III.

zième siècle; la Clarté-Dieu (*S. Mart. de Claritate Dei*), treizième siècle; Moncé (*Monceium*), treizième siècle; Noyers (*S. Mart. de Nucæis*), onzième siècle; Preuilly (*S. Petr. de Brulliaco*), onzième siècle; Saint-Julien de Tours, huitième siècle; Seuilly (*S. Mart. de Sulleio*), onzième siècle; Turpenay; Villeloin (1)

Cette province, qui fut comme le berceau des institutions monastiques de la France, fut aussi celui de l'art religieux; mais les invasions des Normands détruisirent la majeure partie des anciens monuments, et il en reste fort peu qui remontent au delà de la seconde époque romane. L'église métropolitaine, telle qu'elle est aujourd'hui, appartient aux douzième, treizième et quatorzième siècles; elle offre un grand intérêt, quoiqu'elle ne soit pas bâtie dans de vastes proportions. Les deux tours occidentales sont d'origine anglaise; le grand portail est orné de belles figures en pierre; les vitraux du chœur sont magnifiques.

L'église de Saint-Julien de Tours vient immédiatement après la métropole; elle est en style ogival pur, du treizième siècle. L'église collégiale de Saint-Maurice de Candes, où mourut S. Martin, est du douzième et du treizième siècle, et d'un style très-classique. Le trèfle joue le rôle principal dans l'architecture religieuse de la Touraine. L'église abbatiale de Preuilly, appartenant au onzième siècle, est très-remarquable. L'église la plus importante du douzième siècle est celle de Chinon. La chapelle du château de Champagny a une série de vitraux peints par le grand maître Robert Pinaigrier (1543). Les vitraux dépassent en beauté et en perfection tout ce qu'on connaît en ce genre; ils représentent des traits de la Bible et la vie de S. Louis. Le reliquaire de S. Martin, qui se trouvait dans la basilique de Tours, était le chef-d'œuvre de S. Éloi et de l'orfévrerie chrétienne; il était unique en son genre. Il fut détruit ou enlevé par les huguenots, en 1562. Jusqu'au moment de la Révolution l'église de Tours la plus curieuse sous le rapport des antiquités était la basilique de Saint-Martin, dont il ne reste plus que deux tours romanes, et l'église abbatiale de Marmoutiers, non loin de Tours, au delà de la Loire. Les Normands avaient détruit l'église abbatiale primitive, en 853; Urbain II fit la dédicace de la seconde église au onzième siècle, et la troisième s'éleva au treizième siècle, sous Hugues de Rochecorbon. C'était une des plus grandes et des plus belles églises de France. Il n'en reste plus que de rares débris, dont on a fait un institut du Sacré-Cœur. Marmoutiers était une pépinière d'évêques; ses moines furent, à travers tous les siècles, fidèles à leurs règles; leur autorité était fort grande; les abbés de Marmoutiers furent, au douzième et au treizième siècle, élus arbitres des différends survenus entre la France et l'Angleterre. On conservait à Marmoutiers une fiole de la sainte Ampoule, dont on se servit au sacre de Henri IV.

Aujourd'hui le diocèse, qui comprend le département d'Indre-et-Loire, compte 282 paroisses, 34 de 1re et de 2e classe, 248 succursales, et 315,641 habitants. Tours a 33,530 habitants et 7 paroisses. Le chapitre métropolitain compte 10 chanoines. Le diocèse a un grand et un petit séminaire, un institut de Lazaristes, des couvents d'Ursulines, de Carmélites, de Sœurs du Sacrifice de Marie, de Notre-Dame de la Charité, de Filles de la Charité, de Dames du Sacré-Cœur, de Dames de l'Adoration perpétuelle, du Saint-Esprit, de Sœurs de l'Espérance, de la Purification, des Filles de Saint-Martin,

(1) *Voir* Chalmel, III. *Mémoires, etc.*, de M. de Busserolles.

des Augustines de Chinon, chargées en général des hôpitaux, des écoles et de l'éducation des jeunes filles.

Cf. Maan, *Ecclesia metropolitana Turonensis*, in-fol.; *Rituel de Tours*; Chalmel, *Hist. de Touraine*, 4 v. in-8°; *Gallia Christiana*; Hugo, *France pittoresque*, art. *Indre-et-Loire*; *Guide pittoresque en Touraine*; des Moulins, *Marmoutiers en* 1847; Bourassé, *Notice histor. sur le diocèse de Tours*, *Saint-Julien*, *Preuilly*, etc., etc.; l'article FRANCE.

GUERBER.

TOURTERELLE (תּוֹר, onomatopée, comme *turtur*, et τρυγών, τρίζω, roucouler), oiseau de passage. Le Cantique des cantiques la considère comme la messagère du printemps (1). Elle passe l'hiver en Égypte, l'été dans les contrées plus fraîches du nord de la Méditerranée et des montagnes de la Palestine. Il y en a un grand nombre dans ces deux pays, les Mahométans ayant une très-profonde vénération pour les tourterelles, qui sont généralement abritées dans les mosquées, à la Mecque, à Constantinople, au Caire et aux tombeaux des saints. Du temps d'Eusèbe on entretenait encore à Ascalon des tourterelles sans nombre, et défense était faite de les tuer (2). Personne ne les tourmentant, elles deviennent confiantes et familières. Les poëtes en font le type de l'innocence et de la douceur (3).

La tourterelle est plus petite que le pigeon; on connaît le plumage gris de ses ailes et sa poitrine d'un blanc rougeâtre. Les ordonnances de la loi mosaïque permettaient aux pauvres de présenter des tourterelles et des jeunes pigeons domestiques pour remplacer, dans certains sacrifices légaux, dans les sacrifices expiatoires et les holocaustes volontaires, d'autres animaux, ou encore pour servir d'offrande spéciale.

(1) 2, 12.
(2) *Præpar. evang.*, I, 8.
(3) *Ps.* 73, 19 : « Ne tradas bestiis animas (l'hébreu dit : les tourterelles) confitentes tibi : Ne livre pas à la rage de tes ennemis un peuple innocent et sans défense. »

Quand les pauvres offraient un sacrifice pour leurs péchés, il leur était permis de remplacer les jeunes béliers ou l'agneau blanc par une paire de tourterelles ou de pigeons domestiques, dont l'une appartenait aux prêtres, après avoir servi à asperger l'autel de sang (1), dont l'autre était consumée tout entière en holocauste (2).

Les tourterelles servaient de sacrifice spécial pour ceux qui souffraient d'une perte de sang ou de semence, et pour les Nazaréens. Les premiers apportaient, huit jours après leur guérison, une paire de tourterelles ou de jeunes pigeons, qu'on immolait, l'un en sacrifice pour le péché, l'autre en holocauste (3). Les Nazaréens faisaient de même quand ils s'étaient rendus impurs par le contact d'un mort, et le temps de leur consécration était à recommencer (4). La loi ne désigne pas l'âge des tourterelles, tandis que pour les pigeons domestiques il est toujours dit de *jeunes* pigeons. Les rabbins disent, à ce sujet, que la tourterelle peut être offerte en sacrifie quand ses plumes commencent à briller, tandis que le pigeon ne peut plus être immolé à cette époque (5). La raison est que la tourterelle est plus précieuse et plus chère quand elle est mûre, le pigeon quand il est tendre, comme le remarque Bochard : *Turtures in matura, columbæ in tenera ætate maxime præstant.*

On entretenait, au second temple, des

(1) Jos., *Ant.*, III, 9, § 3.
(2) *Lév.*, 5, 7-13. Cf. *Luc*, 2, 24.
(3) *Lév.*, 15, 14.
(4) *Nombr.*, 19, 11.
(5) *Siphra*, fol. 94, 1, 2. Abarbanel, *in præf. ad Lev.*, 2. Maimon., *de Ratione sacrif.*

pigeons, qui pouvaient être achetés à l'heure et sur les lieux pour être offerts en sacrifice. La Mischna (1) nomme et loue, parmi les quinze fonctionnaires du temple, *Petachia* (פתחיא), inspecteur des pigeons, parce qu'il fallait un homme expérimenté pour décider quelles étaient les tourterelles qui pouvaient servir ou non au sacrifice, suivant qu'elles étaient pures ou impures, כשר ou פסול.

Cf. les Rabbins. SCHEGGG.

TOUSSAINT (FÊTE DE LA). Les Grecs célébraient déjà, au quatrième siècle, le premier dimanche après la Pentecôte, une fête commune en l'honneur des martyrs et des saints. Nous avons un sermon de S. Chrysostome sur ce sujet. Dans l'Église d'Occident ce fut le Pape Boniface IV qui introduisit la fête de Tous les Saints, après avoir reçu en présent de l'empereur Phocas le Panthéon, qu'il dédia à la très-sainte Vierge et aux martyrs. Cette fête ne devint d'un usage général que vers le milieu du neuvième siècle, et depuis lors elle demeura une fête de première classe avec octave.

L'office fut presque entièrement refait par Pie V. Grégoire III avait, dès 731, ordonné que la fête serait célébrée le 1er novembre. La fête de la Toussaint, célébrant la fécondité de l'Église, mère des saints, donne aux fidèles l'occasion d'accomplir le commandement de l'Apôtre : « Honorez ceux qui méritent l'honneur, » dans le sens le plus large; tous ceux qui sont élus dans le ciel participent à l'honneur qui leur est dû sur la terre; c'est la pensée fondamentale de cette fête. Mais en même temps tous les fidèles doivent prendre part aux bénédictions qui découlent de la communion des saints par une solennité qui les encourage à demander l'intervention commune des Bienheureux, et c'est la seconde pensée de cette fête. Elle est aussi comme une image qui résume toute la vie de l'Église en un point lumineux et qui la glorifie. Enfin, ce jour, en plaçant devant les yeux des fidèles la couronne qui orne le front des élus de tout rang, de tout sexe, de tout âge, de toutes nations, de tout temps, appelle solennellement tous les Chrétiens à suivre l'exemple de cette multitude de témoins de la vérité et à tendre vers la récompense promise à ceux qui auront vaillamment combattu. La beauté de l'office de ce jour répond à ces diverses intentions. La fête a une vigile. La seconde oraison de la messe de la vigile est l'*oratio de Spiritu Sancto*, parce que les saints sont les temples vivants du Saint-Esprit. Nous appelons l'attention sur les antiennes, les répons, et notamment les leçons du second nocturne; et l'hymne *Placare, Christe, servulis,* de ce magnifique office, sur l'Introït, les collectes, l'Épître et l'Évangile de la messe. Toute l'octave est remarquable par les leçons des deuxième et troisième nocturnes.

La fixation de cette fête à la fin de l'année ecclésiastique rappelle le but suprême auquel tend l'Église.

MAST.

TOUT, OU TOTALITÉ DES CHOSES FINIES. Tout ce qui est hors de Dieu, tout ce qui est créé par Dieu et dépend de lui, constitue le *monde*. Dieu, être absolu, posé en face de lui-même, ne dépendant d'aucun être et n'étant contenu par aucun, est l'*infini;* le monde, qui est créé par lui, qui dépend de lui, est *fini*, et, considéré dans son ensemble, constitue le tout ou la totalité des choses finies. C'est dans ce sens que l'Écriture dit : *Tout* a été créé par lui, πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο (1). Tout est de lui, par lui, et en lui, ὅτι ἐξ αὐτοῦ, καὶ

(1) *Schekalim*, 5, 1.

(1) *Jean*, 1, 3.

δι' αὐτοῦ, καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα (1). Tout ce qui est dans le monde, πάντα τὰ ἐν αὐτῷ (2), le monde dans sa totalité, est une unité matérielle et spirituelle, et dans ce dernier sens il est insaisissable et comprend les choses visibles et invisibles, τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα (3). A cette idée du tout créé et fini est opposé le tout panthéistique.

Cf. PANTHÉISME.

(1) *Rom.*, 11, 36.
(2) *Act.*, 17, 24; 14, 15.
(3) *Col.*, 1, 16.

TOUTE-PRÉSENCE DE DIEU. *Voy.* DIEU.

TOUTE-PUISSANCE DE DIEU. *Voy.* DIEU.

TOUTE-SCIENCE DE DIEU. *Voyez* DIEU.

TRACHONITIDE. *Voyez* PALESTINE.

TRACTARIANISME. *Voy.* PUSEYISME.

TRACTUS, TRAIT. *Voyez* ALLELUIA et GRADUEL.

TRADITEURS. *Voyez* LAPSI.

FIN DU VINGT-TROISIÈME VOLUME.

TABLE DES MATIÈRES

DU VINGT-TROISIÈME VOLUME.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES DU VINGT-TROISIÈME VOLUME.

